

## **O Pensamento de Teixeira de Pascoaes**

Jorge Coutinho

# **O Pensamento de Teixeira de Pascoaes**

Estudo hermenêutico e crítico

Dissertação de Doutoramento em Filosofia  
Apresentada à Faculdade de Filosofia de Braga,  
da Universidade Católica Portuguesa

B r a g a – 1 9 9 4

## Siglas utilizadas

Na citação das obras e escritos de Teixeira de Pascoaes, utilizámos as siglas que a seguir se indicam e identificam. As páginas citadas correspondem às da edição aqui referida ou, quando for o caso, do volume em que se integra.

- AMA – *À Minha Alma*, in *Obras Completas de Teixeira de Pascoaes*, ed. de Jacinto do Prado Coelho (JPC), vol. I, Bertrand, Lisboa, s/d[1965].
- ASP – *Arte de Ser Português*, vol. 10 das *Obras de Teixeira de Pascoaes (OTP)*, Assírio & Alvim, Lisboa, 1991.
- AV – *À Ventura*, in *Obras Completas* (JPC), vol. II, Bertrand, Lisboa, s/d [1966].
- BA – *O Bailado*, vol. 6 das *OTP*, Assírio & Alvim, Lisboa, 1987.
- BE – *Belo*, in *Obras Completas* (JPC), vol. I.
- BR – *A Beira (num Relâmpago)*, in *Obras Completas* (JPC), vol. X, Bertrand, Lisboa 1975.
- CA – *Cânticos*, in *Obras Completas* (JPC), vol. V, Bertrand, Lisboa, s/d [1969].
- CAR – *A Caridade*, Tip. da Empresa Guedes, Porto, 1922.
- CI – *Cantos Indecisos*, in *Obras Completas* (JPC), vol. V.
- DC – *Dom Carlos*, in *Obras Completas* (JPC), vol. V.
- DI – *Dispersos*, in *Obras Completas* (JPC), vol. VI, Bertrand, Lisboa, s/d [1970].
- DJ – *Dois Jornalistas*, Tip. J. R. Gonçalves, Porto, 1951.
- DJQ – *Drama Junqueiriano*, Edição da Associação Humanitária Bombeiros Voluntários de Amarante, 1950.
- DM – *O Doido e a Morte*, in *Obras Completas* (JPC), vol. IV, Bertrand, Lisboa, s/d [1968].
- DP – *Duplo Passeio*, in *Obras Completas* (JPC), vol. X.
- DS – *Da Saudade*, in *A Saudade e o Saudosismo – Dispersos e Opúsculos* (compilação, introdução, fixação do texto e notas de Pinharanda Gomes), vol. 7 das *OTP*, Assírio & Alvim, Lisboa, 1988.
- EI – *Epistolário Ibérico – Cartas de Pascoaes e Unamuno*, vol. 3 das *OTP*, Assírio & Alvim, Lisboa, 1986.
- EL – *A Era Lusíada*, in *A Saudade e o Saudosismo – Dispersos e Opúsculos*.
- ELG – *Elegias*, in *Obras Completas* (JPC), vol. IV.
- ELS – *O Espírito Lusitano ou o Saudosismo*, in *A Saudade e o Saudosismo – Dispersos e Opúsculos*.
- EMP – *O Empecido*, in *Obras Completas* (JPC), vol. XI, Bertrnd, Lisboa, 1975.
- GJ – *Guerra Junqueiro*, Tip. Sequeira, Porto, 1950.
- GP – *O Génio Português*, in *A Saudade e o Saudosismo – Dispersos e Opúsculos*.
- HU – *O Homem Universal*, Edições Europa, Lisboa, 1937.
- JP – *Jesus e Pã*, in *Obras Completas* (JPC), vol. II.
- LM – *Livro de Memórias*, in *Obras Completas* (JPC), vol. VII, Bertrand, Lisboa, 1973.
- LO – *Londres*, in *Obras Completas* (JPC), vol. V.
- MA – *Marânus*, in *Obras Completas* (JPC), vol. III, Bertrand, Lisboa s/d [1967].
- MC – *A Minha Cartilha*, Tip. Cruz & Cardoso Lda, Figueira da Foz, 1954.
- NA – *Napoleão*, vol. 8 das *OTP*, Assírio & Alvim, Lisboa, 1989.

- NF – *A Nossa Fome*, in Mário Cesariny, *Poesia de Teixeira de Pascoaes*, Estúdios Cor, Lisboa, 1972.
- PA – *Painel*, in *Obras Completas* (JPC), vol. VI.
- PAL – *Para a Luz*, in *Obras Completas* (JPC), vol. II.
- PE – *O Penitente* (*Camilo Castelo Branco*), vol. 2 das *OTP*, Assírio & Alvim, Lisboa, 1985.
- PL – *Os Poetas Lusíadas*, vol. 5 das *OTP*, Assírio & Alvim, Lisboa, 1987.
- PP – *Pro Paz*, in Maria Lamas – Teixeira de Pascoaes, *Duas Conferências em Defesa da Paz*, Edição da Associação Feminina Portuguesa para a Paz, 1950.
- PTp – *O Pobre Tolo* (prosa), in *Obras Completas* (JPC), vol. IX, Bertrand, Lisboa, 1973.
- PTv – *O Pobre Tolo* (verso), in *Obras Completas* (JPC), vol. V.
- RP – *Regresso ao Paraíso*, in *Obras Completas* (JPC), vol. IV.
- SA – *Santo Agostinho*, Livraria Civilização, Porto, 1945.
- SE – *Sempre*, in *Obras Completas* (JPC), vol. I.
- SJT – *São Jerónimo e a Trovoada*, Livraria Lello & Irmão, Editores, Porto, 1936.
- SN – *Senhora da Noite*, in *Obras Completas* (JPC), vol. III.
- SO – *As Sombras*, in *Obras Completas* (JPC), vol. III.
- SP – *São Paulo*, vol. 1 das *OTP*, Assírio & Alvim, Lisboa, 1984.
- SS – *A Saudade e o Saudosismo – Dispersos e Opúsculos*.
- SV – *O Sentido da Vida*, em apêndice in Mário Garcia, *Teixeira de Pascoaes*, Publicações da Faculdade de Filosofia, Braga, 1976.
- TP – *Terra Proibida*, in *Obras Completas* (JPC), vol. I.
- UF – *Uma Fábula – O Advogado e o Poeta*, Brasília Editora, Porto, 1978.
- UV – *Últimos Versos*, in *Obras Completas* (JPC), vol. VI.
- VES – *Verbo Escuro*, 2ª ed., Álvaro Pinto Editor, Rio de Janeiro, s/d.
- VET – *Vida Etérea*, in *Obras Completas* (JPC), vol. II.
- VP – *A Velhice do Poeta*, in *A Saudade e o Saudosismo – Dispersos e Opúsculos*.
- VPO – *Versos Pobres*, in *Obras Completas* (JPC), vol. VI.

# **P R Ó L O G O**

Teixeira de Pascoaes constitui um caso estranho na história cultural portuguesa. De facto, a sua obra filosófico-literária, de que já foi dito que «pertence, sem dúvida, às obras sagradas pela categoria de magnitude, em tamanho e valia»<sup>1</sup>, tendo mesmo conhecido uma projecção além-fronteiras excepcional para o seu tempo<sup>2</sup>, tem tido entre nós, até hoje, um estranho destino. Mal compreendida e de um golpe arrumada por alguns contemporâneos, esquecida depois por grande parte da intelectualidade portuguesa, a custo tem sobrevivido no apreço e dedicação de alguns raros espíritos mais compreensivos do seu valor ou mais afins do que era o do seu autor. Pensador e escritor profético, o Solitário de Gatão teve assim, até ao presente, a sorte dos profetas. Não nos deteremos aqui na análise das múltiplas razões explicativas deste estranho

---

<sup>1</sup> João Maia, *O poder de símbolo de Teixeira de Pascoaes*, in AA. VV., *Pascoaes*, comemorando o primeiro centenário do nascimento do Poeta, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa, 1980, p. 111. A esta referência altamente elogiosa outras poderíamos acrescentar. Assim, por exemplo, Albert Thelen pensa que há-de chegar o dia em que Pascoaes será elevado ao Parnaso da poesia universal (Cf. *No Aniversário do Poeta*, «Flor do Tâmega», 5 Novembro 1939, p. 1; o mesmo valor lhe atribui António de Magalhães (cf. *Na morte de Teixeira de Pascoaes*, «Brotéria», 56 (1953), p. 155); Sant'Anna Dionísio vaticina: «Ninguém se surpreenda se daqui a quatro ou cinco séculos a obra extraordinária deste Eremita for soletrada, glosada, interpretada, linha a linha, por mil comentadores e pesquisadores das suas sibilinas riquezas» (*O Poeta, essa Ave Metafísica*, Seara Nova, Lisboa, 1953, p. 84); para Jacinto do Prado Coelho, Pascoaes é «uma das figuras mais originais e representativas da nossa literatura» (*A Poesia de Teixeira de Pascoaes*, Atlântida, Coimbra, 1945, p. 18); para Mário Garcia, trata-se de «um dos maiores escritores do século XX e um dos mais geniais poetas da nossa literatura» (*Teixeira de Pascoaes*, «Rev. Port. de Filosofia», 29 (1973), p. 117).

<sup>2</sup> Ainda em vida do Poeta, além de algumas edições brasileiras, diversos dos seus livros foram traduzidos e editados em espanhol, francês, alemão, holandês, checo e húngaro. *Jesus e Pã* está agora a ser editado em Itália. O seu amigo Albert Thelen projectava mesmo uma tradução alemã da obra completa. Cf. Olívio Caeiro, *Albert Vigoleis Thelen no solar de Pascoaes*, Brasília Editora, Porto, 1990, pp. 27-28 e 68. Sobre a projecção estrangeira em geral, vd. Ilídio Sardoeira, *Pascoaes no estrangeiro*, «Ler», Ano I, nº 11 (Fevereiro 1953).

destino da sua obra ou da sua «excomunhão de Maior Número», no modo de dizer de António Quadros<sup>3</sup>, ainda que pudéssemos acrescentar, da nossa parte, alguns elementos novos às referências e explicações já aduzidas a propósito<sup>4</sup>. À sorte dos profetas pertence também só serem entendidos na distância temporal, quando as mudadas condições da história, e sobretudo, o paroxismo dos seus desvios, vêm revelar que, no oculto da sua profecia e na essência da sua mensagem, afinal, o profeta tinha razão.

Talvez por esta via Teixeira de Pascoaes comece agora a ser melhor compreendido na sua obra de pensador. Quando, no horizonte da História, se anuncia o ocaso da modernidade e se multiplicam as interrogações e os medos sobre o que há-de ser o terceiro milénio da chamada era cristã, talvez, no que há de intemporal naquela obra, possamos encontrar sugestões com valor de actualidade acerca de alguns dos problemas que mais inquietam a humanidade em geral e o homem português em particular. Há assim uma particular razão para que hoje, quando estão passando cem anos sobre o início da sua escrita, em 1895, nos demos à leitura ou à releitura da mesma obra, procurando compreendê-la a partir do contexto do tempo da sua feitura e na perspectiva nova do actual rumo da História, quer dizer, tentando (re)descobrir o que diz a este tempo o espírito da sua profecia.

Ela aí está, pois, qual voz clamando no deserto do esquecimento – que o é, a um tempo, da verdade que o Poeta-Pensador quis dizer e do seu próprio dizer essa verdade –, por quem desse esquecimento a retire e a faça brilhar no esplendor de uma luz sempre mais reveladora da porventura singela mas profunda verdade que nela anda na meia-luz da sua expressão essencialmente

---

<sup>3</sup> António Quadros, *Estruturas simbólicas do imaginário português*, Átrio, Lisboa, 1992, p. 83.

<sup>4</sup> Veja-se especialmente: José Régio, *Sobre a impopularidade de Pascoaes*, «O Comércio do Porto», 24 Janeiro 1963, p. 13; Maria das Graças Moreira de Sá, *Estética da Saudade em Teixeira de Pascoaes*, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, Lisboa, 1990, pp. 51-62; António Cândido Franco, *Transformações da saudade em Teixeira de Pascoaes*, Edições do Tâmega, Amarante, 1994, pp. 136-142.

poético-literária. O lamento pelo esquecimento referido e o clamor pela sua superação vêm de longe, encontrando-se já presentes numa discreta faceta da ironia do próprio Poeta. Por parte daqueles que sobre ela se debruçaram um pouco mais seriamente, eles têm-se vindo a repetir quase como um estribilho<sup>5</sup>.

Em relação ao que há aí de incidência particularmente lusa, é verdade, por outro lado, que em tempo relativamente recente parece ter-se começado a descobrir que, se há entre nós algo que possa justamente levar a designação de filosofia portuguesa, a sua quinta essência e a sua fonte primeira se encontram em alguns dos nossos melhores poetas e escritores, sendo a partir deles que alguns dos nossos assumidos filósofos, poucos ainda, a têm procurado trazer à luz e desenvolver pela via do discurso conceptual. Pascoaes vem beneficiando dessa descoberta, pela qual se vem também descobrindo a sua obra como um manancial e uma referência de primeira grandeza, dificilmente ultrapassáveis<sup>6</sup>.

Seja nesta linha, seja na do carácter universal do pensamento pascoaesiano, seja em aspectos de menor incidência no mesmo pensamento, sobre a obra de Pascoaes, apesar de tudo, foi já produzido um número razoável de reflexões, comentários e estudos. Sem menosprezo para outros trabalhos, parte dos quais publicados ainda em vida do Autor, merecem especial destaque os realizados por Abílio Martins, António de Magalhães, Ilídio Sardoeira, Jacinto

---

<sup>5</sup> Já em 1952, José Régio escrevia: «Certes, le faible rayonnement de l'oeuvre de Pascoaes est injuste. D'un point de vue disons abstraitement critique, elle mériterait sans aucun doute d'être beaucoup plus connue et aimée» (*Introduction à Teixeira de Pascoaes*, in «Bulletin des Études Portugaises et de l'Institut Français au Portugal», Nova Série, Tomo XVI (1952), pp. 187-198; reproduzido no vol. VI das *Obras Completas de Teixeira de Pascoaes*, ed. de Jacinto do Prado Coelho, Bertrand, Lisboa, s/d [1970], pp. 251-263; citamos das pp. 253-254 desta edição).

<sup>6</sup> Com bastante razão observou José Marinho que o tema e problema fundamental da obra pascoaesiana, tema vincadamente português – a saudade – «aflora como algo estranho ou minúsculo para o pensamento educado na lógica aristotélico-tomista, ou em qualquer lógica averiguada e segura de si, algo estranho e minúsculo desatendido por teólogos, filósofos, eruditos e críticos, historiadores e políticos, ou apenas olhado com displicência e mal velado sorriso» (*Verdade, Condição e Destino no Pensamento Português Contemporâneo*, Lello & Irmão Editores, Porto, 1976, pp. 223-224).



do Prado Coelho, Joaquim de Carvalho, Sant'Anna Dionísio, João Ferreira, Alfredo Margarido, João Mendes, Lúcio Craveiro, Dalila Pereira da Costa, Augusto Santos Silva e Isabel Margarida Duarte, António Cândido Franco, Manuel Patrício e, muito especialmente, Mário Garcia e Maria das Graças Moreira de Sá.

Trata-se, porém, em geral, quer em relação à obra como literária quer em relação ao pensamento que veicula, de trabalhos parcelares ou de feição introdutória e timidamente iniciática, e mais com carácter de ensaio que de estudo científico. Diferente é, contudo, o que se passa com os dois últimos autores referidos. Eles têm o particular mérito de terem realizado aturada investigação em ordem a escreverem sobre Pascoaes as suas dissertações de doutoramento. O primeiro, ao estudar o que justamente considerou como fundamental «contribuição para o estudo da sua personalidade e para a leitura crítica da sua obra», prestou um valioso serviço a ser tido em conta como preliminar a todo e qualquer estudo que posteriormente se faça sobre este autor. A segunda, por sua vez, ao estudar o que considera a «estética da saudade» na obra do nosso Escritor – conceito que, a nosso ver, permanece todavia no seu estudo vagamente definido – tem o mérito de ter realizado, com preocupação de rigor científico, uma primeira abordagem global dessa obra enquanto obra literária<sup>7</sup>.

Apesar de insistentemente reclamado por diversos críticos, estava ainda por fazer um primeiro estudo global, também com preocupação de cientificidade, sobre o pensamento pascoaesiano<sup>8</sup>. E era mesmo esse, na sequência lógica dos estudos globais com esse

---

<sup>7</sup> Embora também inevitavelmente dê um relativo relevo ao pensamento, não é esse o campo em que a autora se sente mais à vontade, por não ser da área da sua formação específica.

<sup>8</sup> Uma primeira tentativa, neste sentido, ainda que em referência apenas à obra produzida até à sua data (1925), foi realizada por José Marinho, na sua tese de Licenciatura em Filologia Românica apresentada à Faculdade de Letras do Porto. Intitulou-a *Ensaio sobre a obra de Teixeira de Pascoaes* e permanece inédita. Além de incompleta, como tinha de ser para o tempo, é francamente superficial e sem qualquer densidade filosófica, apesar do nome do autor, que nela se revela ainda demasiado imaturo para uma tarefa dessa ordem.

carácter, aquele que agora se impunha. A nosso ver, qualquer futuro estudo de aspectos particulares ou de sectores parcelares desse pensamento, bem como qualquer tentativa de novos aprofundamentos e esclarecimentos, e ainda a própria leitura de textos de Pascoaes, só terão a ganhar com a sua compreensão a partir de uma visão panorâmica e integradora do mesmo, que lhe sirva como quadro orgânico de referência, permitindo integrar mais fácil e rigorosamente os aspectos e os temas particulares na sua posição, dependência e função relativas no interior do pensamento global<sup>9</sup>, e os aprofundamentos ou a simples leitura ou releitura de textos, numa primeira base de compreensão englobante. Na série dos estudos sobre a obra de pensamento do Poeta amarantino, faltava pois uma primeira síntese ou suma interpretativa e expositiva suficientemente aprofundada e rigorosa que, além do mais, a revelasse como sendo efectivamente *uma obra*. Faltava identificar as grandes intuições determinantes, a corrente vital de fundo e as linhas de força que o atravessam, evidenciar a sua unidade e coerência fundamentais, na pluralidade das suas expressões escritas e na dinâmica da sua construção, integrar na sua unidade orgânica as partes que o constituem, enfim, abrir a compreensibilidade de múltiplos passos da sua expressão escrita aparentemente incompreensíveis.

Foi a essa tarefa que nos abalançámos. Não temos certamente a pretensão de esgotar, nem de longe, a múltipla problemática nem a compreensão de uma obra tão densa, complexa e rica de significações. Estamos perfeitamente conscientes de que, sem embargo para o contributo, que julgamos positivo, para essa compreensão, o nosso estudo, mais do que trazer respostas últimas e definitivas, poderá servir sobretudo para levantar novos problemas, bem como para deixar sugestões e abrir perspectivas para renovadas

---

<sup>9</sup> O voto por uma «superior integração panorâmica explicativa e justificativa» das parcelas e aspectos integrantes foi já formulado em 1953 por António de Magalhães. Cf. *Para a compreensão de Teixeira de Pascoaes*, «Rev. Port. de Filosofia», 9 (1953), p. 278.

pesquisas e ulteriores aprofundamentos. De resto, a própria obra em si mesma, em boa parte, mais levanta problemas e abre perspectivas do que aporta soluções, ao mesmo tempo que, na linha do trabalho hermenêutico, se oferece como riquíssimo tesouro textual, a convidar a sempre novos desvelamentos do sentido<sup>10</sup>.

Em boa verdade, a própria natureza deste trabalho impõe os seus limites. Com efeito, se, por um lado, o objectivo formal de uma exposição identificadora, ordenadora, integradora e sistematizadora das grandes linhas da obra de pensamento de Teixeira de Pascoaes se revela importante – e tanto mais quanto é certo que a sua geral ausência de discursividade lógica interna e a quase total ausência de ordem e sistematicidade expositivas nos textos que o veiculam dificultam grandemente a sua compreensão integrada –, por outro lado, não podemos perder de vista que a extensão, a profundidade e a densidade do conjunto dos textos são de tal ordem que inviabilizam qualquer projecto de interpretação ainda que só tendencialmente exaustiva. Embora com a consciência de que «as grandes obras padecem violência, como o reino dos Céus, e só os violentos as arrebatam até ao fundo», como desta escreveu João Maia<sup>11</sup>, teremos assim necessidade de moderar a nossa violência hermenêutica, para nos movermos entre uma medida razoável de interpretação desveladora de sentido e uma programática preocupação de sistematização e síntese expositivas. Nesse sentido, este estudo constituir-se-á essencialmente como uma introdução e uma iniciação ao pensamento de Teixeira de Pascoaes, ainda que com dimensão mais ampla, científica e completa que as que o precederam.

Conforme a natureza e o objectivo do mesmo estudo, não nos ocuparemos dos aspectos estéticos e estritamente literários da obra

---

<sup>10</sup> Com razão observou Sant'Anna Dionísio que a obra de Pascoaes «é um nunca acabar de tesouros escondidos, prontos a encher de encantamento aquele que souber desencantá-los sob a leve camada de cinza vulcânica que os cobre» (*Génio febril e nocturno de Pascoaes*, in AA. VV., *Pascoaes*, comemorando o primeiro centenário do nascimento do Poeta, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa, 1980, p. 220).

<sup>11</sup> A. c., in o. c., p. 111.

em si mesmos, ainda que, tratando-se de um pensamento genesicamente concebido e dado à luz em modo poético, não possamos separar o filosófico do poético. Não é nossa intenção tratar propriamente da poesia e da literatura filosóficas do autor de *Sempre*, mas daquilo que desde já podemos considerar como a sua filosofia poética. Enquanto verdadeira ou genesicamente poética, todavia, e não apenas enquanto expressa em poesia.

Por «pensamento» de Teixeira de Pascoaes entenderemos, pois, aqui aquilo que vários críticos e comentadores têm designado simplesmente como a sua filosofia e que, em boa verdade, se constitui justamente como um pensamento filosófico-poético ou uma filosofia *sui generis*. O seu sentido e valor epistemológico essenciais procuraremos determiná-lo em capítulo próprio. À partida, e no próprio título que demos ao nosso estudo, evitando prematuras e escusadas ambiguidades, preferimos designá-lo simplesmente por *O Pensamento de Teixeira de Pascoaes*. Sem dúvida que nele se incluem componentes e derivações, ora mais desenvolvidas ora mais fragmentárias, nas linhas de um pensamento social e político, ideológico, religioso, ético, pedagógico, e até mesmo estético. No âmbito da nossa exposição, porém, estes aspectos parcelares serão apenas contemplados no seu essencial sentido, enquanto integrantes do *corpus* pascoaesiano de pensamento. A outros, ou a outras oportunidades, deixamos a tarefa de ir atrás dessas componentes sectoriais ou específicas em estudos de aprofundamento e desenvolvimento.

Para atingir o nosso objectivo, precisámos naturalmente de utilizar um caminho ou um método adequado. Além do que decorre da natureza das coisas, ele foi-nos expressamente sugerido pelo próprio Pascoaes quando diz em *Os Poetas Lusíadas* : «Compete ao leitor e aos antologistas subordinar as criações do Poeta a uma ordem natural e compreensível, que parta do corpo para a alma e da terra para o céu; isto é do menor para o maior» (PL, 106, em nota). O objectivo de uma suma expositivamente sistemática e integradora reclamava essa subordinação do pensamento do Poeta-Pensador a

uma «ordem natural e compreensível». Isso, porém, só podia dar-se num momento segundo do nosso trabalho. Para lá chegarmos, precisámos primeiro de ler, com preocupação de compreender, a totalidade da obra, pela ordem cronológica da sua produção. Ler com a preocupação de compreender significou essencialmente, para nós, explorar hermeneuticamente o sentido dos textos, entendidos como «terra» onde aquele se enraíza e oculta e de onde se abre para um «céu» de esplendor e desocultação. Mais importante que reproduzir fotograficamente o corpo morto da obra escrita foi, seguindo ainda a sugestiva imagem do Poeta, penetrar-lhe a alma que o anima e encontrá-la vivendo para além da morte daquele. Ler por ordem cronológica, por sua vez, significou tentar captar o sentido evolutivo de um pensamento a fazer-se e jamais dado como feito.

É verdade que a obra de Pascoaes aparece como por demais complexa, anárquica e mesmo incoerente, para poder ser reduzida a uma exposição sistematizante<sup>12</sup>. No entanto, do seu estudo mais aprofundado fica-nos a convicção de que a anarquia e a incoerência são mais superficiais e aparentes do que profundas e reais, pertencendo mais à génese da obra e sua tradução em texto escrito do que ao pensamento em si mesmo. Tentaremos mostrá-lo ao longo das páginas deste estudo. O próprio Pascoaes disse estava consciente quando, no mesmo lugar citado, escrevia: «Seguir a ordem cronológica, é lançar na desordem, quase sempre, a obra de um poeta» (*ibid.*). Neste dito está subentendida a intuição do Autor de que, na aparente desordem e incoerência em que foi sendo dada à luz, anda latente uma unidade solidária de fundo, essencialmente dinâmica, a presidir e a determinar a sua construção como obra. Aliás, não poderemos prescindir do pressuposto de que se trata de

---

<sup>12</sup> Por essa razão, Lúcio Craveiro considera fundadamente que «tentar uma 'sistematização' do seu pensamento é 'desfocar' a coerência interna da sua obra, por vezes 'racionalmente' incoerente, mal informada ou infundada» (*A Filosofia em Teixeira de Pascoaes*, «Rev. Port. de Filosofia», 34 (1978), p. 57). Como se deduz, isto é verdade, se na tentativa de sistematização implicarmos a redução do poético pensamento pascoaesiano a um pensamento abstractamente conceptual, o que, como procuraremos mostrar, se averigua epistemologicamente ilegítimo.

uma obra que, no essencial, é formalmente poético-literária e de que, nela, a lógica do discurso não é a da razão aristotélica ou filosófico-científica mas a do génio intuitivo e espontâneo do poeta. Se lhe acresce um notável esforço de racionalização, ele é conseguido por vias que todavia não são as do discurso filosófico-científico.

Foi justamente esta característica formal que, no essencial, acabou por ditar, na elaboração deste trabalho, a necessidade de uma Primeira Parte, introdutória ao pensamento propriamente dito. Tornava-se indispensável, antes de tentar compreender este, estudar os pressupostos dessa compreensão: a génese da obra desde a terra-mãe do seu Autor-poeta e do seu contexto espaço-temporal, o seu modo próprio de pensar e de se exprimir e a particular problemática hermenêutica daí decorrente. Pareceu-nos, por outro lado, que o pensamento, cuja matéria se expõe na Segunda Parte, ficaria melhor compreendido se fechássemos o círculo (sempre necessariamente inacabado e paradoxalmente aberto) da sua compreensão com uma síntese das mais relevantes marcas formais que naquela matéria se detectam e o caracterizam. É o que fazemos na Terceira Parte.

Com este trabalho, a que nos atrevemos, além do mais, confiados em alguma prévia formação científica de base na dupla área da filosofia e da literatura, esperamos contribuir não só para um melhor conhecimento da obra de pensador do Poeta de Gatão, mas também, por acréscimo, para a história da filosofia em Portugal e mesmo, no caso com particular incidência, para aquilo que, no panorama da nossa cultura, se vai desenhando como história da filosofia portuguesa. Como escreveu um dos seus admiradores, José Marinho, – e já atrás o demos a entender – a exegese e hermenêutica da obra de Pascoaes, que, em boa medida, «se mantém ainda secreta [...] afiguram-se decisivas [...] para o destino da nossa filosofia radicada e universal»<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> O. c., pp. 120-121.



Primeira Parte

**PARA COMPREENDER TEIXEIRA DE PASCOAES**



## Capítulo I

### O Pensador e a sua obra

#### 1. O Pensador

Na sua própria obra literária, Teixeira de Pascoaes deixou dados autobiográficos e de auto-retrato espiritual<sup>1</sup>, que nos dão uma imagem bastante da figura humana que lhe subjaz. Hoje, porém, quando a distância do tempo estabelece já um razoável hiato entre o Autor e o leitor, ganham relevo os testemunhos orais e escritos de parentes e amigos que com ele conviveram e o conheceram de perto<sup>2</sup>, bem como diversos trabalhos de investigação e divulgação já publicados<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Veja-se especialmente o poema «A minha história», de *Terra Proibida*, o *Livro de Memórias* e *Uma Fábula – O Advogado e o Poeta*. De interesse biográfico e psicográfico, embora desigual, se reveste também a múltipla correspondência de Pascoaes, boa parte da qual ainda por recolher e publicar.

<sup>2</sup> Além de vários testemunhos dispersos e de alguns inseridos em AA. VV., *Pascoaes*, comemorando o primeiro centenário do nascimento do Poeta, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa, 1980, devem referir-se designadamente: Maria da Glória Teixeira de Vasconcellos, *Olhando para trás, vejo Pascoaes*, Livraria Portugal, Lisboa, 1971; Maria do Carvalhal, *Pascoaes*, Editora Pax, Braga, 1977; e Maria José Teixeira de Vasconcelos, *Na Sombra de Pascoaes*, Vega, Lisboa, 1993.

<sup>3</sup> Referimo-nos essencialmente a: Jacinto do Prado Coelho, *A Poesia de Teixeira de Pascoaes*, Atlântida, Coimbra, 1945, pp.23-29; Idem, Introdução às *Obras Completas de Teixeira de Pascoaes*, vol. I, Bertrand, Lisboa, s/d [1965], pp.9-27; Alfredo Margarido, *Teixeira de Pascoaes – a Obra e o Homem*, Arcádia, Lisboa, 1961; Mário Garcia, *Teixeira de Pascoaes. Contribuição para o estudo da sua personalidade e para a leitura crítica da sua obra*, Publicações da Faculdade de Filosofia, Braga, 1976, pp.3-73; e Olívio Caeiro, *Albert Vigoleis Thelen no Solar de Pascoaes*, Brasília Editora, Porto, 1990. Infelizmente, Albert Thelen, amigo, conviva e grande admirador do Poeta, não chegou a realizar o projecto de publicação de uma extensa biografia em três volumes (Vd. Olívio Caeiro, o.c., p.70).

A um trabalho da índole do presente não pertence, a esse respeito, mais do que destacar alguns aspectos da vida e da personalidade que se averiguam relevantes para a compreensão da sua obra enquanto pensador e, por conseguinte, para a compreensão do seu pensamento. Ora, nessa perspectiva, a verdade é que a vida do Poeta de *Marânus* interessa essencialmente pelo seu lado interior, enquanto história de uma alma. De uma alma que tudo se foi habituando a interiorizar, em vibração conjunta de sensibilidade e inteligência, e que, desde cedo, sentiu necessidade de, num segundo tempo, tudo exteriorizar, em modo de revelação ou confissão<sup>4</sup>.

Joaquim Pereira Teixeira de Vasconcelos – tal era o seu nome civil – nasceu em Amarante, na freguesia de S. Gonçalo, a 2 de Novembro de 1877, conforme o seu próprio testemunho<sup>5</sup>. A sua família, embora de raízes rurais, era fidalga e culta. A biblioteca que o Poeta herdou dos seus próximos antepassados testemunha ainda hoje que estes acompanhavam razoavelmente as ideias e a cultura do tempo, especialmente na sua expressão europeia e com algum relevo para o Iluminismo francês.

A paisagem amarantina foi para o futuro poeta um segundo seio materno e a infância aí vivida uma segunda

---

<sup>4</sup> É ele próprio quem o diz: «Escrevendo, cedo apenas a uma necessidade espiritual de revelação ou confissão. Cumpro uma lei da vida.» (SJT, 14).

<sup>5</sup> Deixamos para a investigação historiográfica o apuramento do verdadeiro dia de nascimento. De facto, embora Pascoaes sempre refira o dia 2 de Novembro, o assento de Baptismo regista o dia 8. É provável que a data deste registo não seja a verdadeira. Como a norma eclesiástica em vigor mandava que as crianças fossem baptizadas nos primeiros oito dias após o nascimento, e como o baptismo foi no dia 15, pode muito bem o pároco ter escrito o dia 8 para não ter que pedir licença especial para o adiamento nem vir a ser admoestado pelo seu superior hierárquico por ter baptizado fora do prazo legal. Sabe-se que essa prática era frequente nos párocos. No entanto, pode também ter acontecido de Pascoaes ter nascido no dia 8 – sendo baptizado dentro do prazo no dia 15 – e ter adoptado simbolicamente o dia 2, pelo seu carácter de dia triste de saudades. Num poeta saudosista, em quem, por outro lado, a fantasia contou sempre mais que a realidade, isso nos parece perfeitamente verosímil. Em *Uma Fábula*, Pascoaes lança a dúvida sobre o próprio ano de nascimento, que considera ter sido «em 1877, segundo o registo dum abade, ou em 1896, segundo uma nota de minha mãe, lançada num livrinho de apontamentos» (UF, 12-13).

gestação. O futuro Poeta-Pensador estava já em embrião nessa criança que deambulava, de olhos maravilhados, em íntima comunhão com a terra-mãe, sentindo e auscultando o mistério que se desprendia das coisas. Dirá mais tarde: «O encanto que eu descobria em tudo, nesse tempo! Este encanto era a verdade das coisas revelada» (LM,110). A par com a Bíblia, a Natureza haveria de ser sempre para ele um dos seus dois livros maiores. Uma Natureza que ele via sempre como lugar sagrado e realidade onto e teofânica. Sem a sua aldeia, o Marão e o Tâmega, Pascoaes não teria sido Pascoaes.

Se a infância foi para o futuro poeta uma experiência de paraíso, e a Natureza o seu cenário alargado, a ultrapassagem daquela pela idade e o relativo afastamento desta para se dedicar às obrigações escolares representaram para ele, na trajectória da sua vida, a queda original: «Ultrapassei os limites do Éden» (LM,155), lamentar-se-á a propósito; «Eu, que fui um anjo sem o saber, sou agora um demónio que se conhece. Decaí, entrei na posse de mim mesmo.» (LM,163). Veremos, a seu tempo, o profundo significado e o largo alcance que esta experiência teve no seu pensamento.

O futuro poeta-pensador da saudade faz então a sua primeira grande experiência da ausência e, com ela, da saudade. Dela brotará, quase em modo de geração espontânea, a poesia. É já estudante de Direito em Coimbra quando dá à luz os primeiros livros de versos assumidos. Uma primeira experiência amorosa interpõe-se aí, a servir-lhe de motivo inspirador imediato. Mas o Poeta não se fixa em amores de carne e osso, antes revela já a sua tendência para, através do que é real e sensível, se abrir, em mística inquietude, para um meta-sensível ideal, na demanda do absoluto da Beleza ou do esplendor da Verdade. A experiência do

amor humano acabou por isso em desilusão, mas teve o mérito de o despertar para os voos mais altos da meditação metafísica<sup>6</sup>.

Coimbra representou também para o jovem Pascoaes a perda da inocência intelectual e o prólogo do seu drama de pensador. O meio universitário era então<sup>7</sup> atravessado por ventos filosóficos e ideológicos vários e mesmo contraditórios: positivismo e cientismo, materialismo e evolucionismo, existencialismo nietzscheano e agnosticismo kantiano, idealismo anterior e pessimismo simbolista, humanitarismo e anarquismo, republicanismo e laicismo, anticlericalismo e anticatolicismo, socialismo proudhoniano e marxismo. O Poeta não se identifica taxativamente com nenhuma corrente concreta, mas no seu espírito ficarão as marcas da perturbação sofrida.

Jamais se entendeu bem com as lides forenses, que exerceu em Amarante e no Porto. E, ao fim de dez anos de «trabalho forçado», o advogado foi vencido pelo poeta. Refugiando-se de novo no seu *habitat* natural, em S. João de Gatão, para onde a família se mudara desde os tempos da sua infância, foi como se se tivesse reencontrado a si mesmo, regressando ao «paraíso» e reconciliando-se com o que lhe era mais caro e natural: «Voltei a se criança ou poeta» (UF, 253).

Estamos em 1911, nos alvares da Primeira República. O jovem Poeta é então solicitado por um grupo de patriotas, preocupado com o estado decadente da Nação e o seu rumo, e que, no intuito de pôr em marcha um movimento de ressurgimento nacional, na base da tomada de consciência dos genuínos valores do povo português, fundara uma sociedade literária a que dera o nome de «Renascença Portuguesa». Pascoaes adere de imediato. Entre 1912 e 1916 dirige literariamente a revista do movimento, «A Águia», tornando-se o seu principal

---

<sup>6</sup> «E assim fiquei no meio dum deserto, bastante camelo metafísico, ou navio em seco, ou naufragado no fundo do mar sem água, só areia e sede...» (UF,15).

<sup>7</sup> Pascoaes foi para Coimbra em 1895, concluir os estudos liceais. Matriculou-se na Faculdade de Direito em 1896.

mentor e dinamizador. O poeta da saudade transforma-se no filósofo e ideólogo do «Saudosismo», o pensamento que configurava o ideário da «Renascença»<sup>8</sup>.

A campanha saudosista não teve porém o eco esperado. A «Renascença» enveredou por caminhos de dissidência interna que vão dar, em 1921, à criação de um movimento de ideário diferente daquele com o qual o Poeta se identificara, canalizado por uma nova revista, a «Seara Nova». E Pascoaes, que no Saudosismo pusera uma enorme esperança e a ele dedicara alguns dos melhores anos da sua juventude, sofre então uma grave crise de identidade, com evidentes e profundos reflexos no seu estado de espírito e na trajectória do pensamento<sup>9</sup>. Isola-se mais no seu

---

<sup>8</sup> A história da «Renascença» encontra-se hoje feita especialmente em dois volumes, recentemente publicados, contendo um a história propriamente dita do movimento e o outro servindo de complemento documental. Referimo-nos a: Alfredo Ribeiro dos Santos, *A Renascença Portuguesa – Um Movimento Cultural Portuense*; e Paulo Samuel, *A Renascença Portuguesa – Um Perfil Documental*. As duas foram publicadas pela Fundação Eng. António de Almeida, Porto, 1990. De grande interesse se reveste também a síntese narrativa e interpretativa feita por António Quadros na I e II Parte do seu *A Ideia de Portugal na Literatura Portuguesa dos Últimos Cem Anos*, Fundação Lusíada, Lisboa, 1989, pp. 71-120.

<sup>9</sup> A retirada da liça doutrinária, ideológica e tribúncia corresponde, no fundo, ao reencontro de Pascoaes com o seu próprio modo de ser. Era para ele uma actividade *contra-naturam*. Deu-se-lhe todo, momentaneamente, no fervor da sua juventude. Mas cedo reconheceu que não era esse o seu carisma próprio. Esta é a razão já relevada por Mário Garcia na obra atrás citada, pp. 54-55. Mas ela funcionou, de facto, em convergência com a desilusão dos caminhos da «Renascença», o golpe quase mortal desferido, em 1913-1914, por António Sérgio no seu idealismo saudosista, de que jamais parece ter-se refeito, o ressentimento que dele guardou, a dissidência do grupo lisboeta, a reacção mais negativa que positiva do meio cultural português às teses e propostas do Saudosismo manifestada especialmente no *Inquérito Literário* promovido por Boavida Portugal nas páginas d'*A República*, de Setembro a Dezembro de 1912 (cf. Boavida Portugal, *Inquérito Literário*, Liv. Clássica Editora, Lisboa, 1915; Maria das Graças Moreira de Sá, *Estética da Saudade em Teixeira de Pascoaes*, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, Lisboa, 1992, pp. 259-263) e sobretudo o vazio da «indiferença» (cf. PL, 171) em que sentiu cair o seu tão entusiástico pensamento saudosista. Em 1915 ainda publicou, no âmbito da campanha, *Arte de Ser Português*. Mas em 1917 abandonou a direcção d'«A Águia». A última grande peça do Saudosismo, *Os Poetas Lusíadas*, saída em 1919, talvez já não tivesse vindo à luz se, na sua génese, não tivesse estado a série de conferências que Pascoaes foi convidado a proferir em Barcelona, fora do País portanto, pelo seu amigo Eugénio D'Ors. Quanto é do nosso conhecimento, o Poeta jamais explicou, na obra escrita, com clareza bastante, as razões do seu aparentemente total abandono do Saudosismo. Deixa a impressão de querer guardar sobre isso um segredo pudor. Apenas lhe conhecemos algumas referências indirectas e alguns ecos, por vezes discretamente repassados de ironia, como quando, em *Os*

retiro de Gatão<sup>10</sup>. Pelo solar da família passaram, entretanto e no decurso dos anos, inúmeras personalidades de renome no campo das letras e da cultura. De entre todas o Poeta guardou sempre uma particular admiração e estima para com Miguel de Unamuno, alma gémea da sua, de quem o destino o aproximou. O Poeta da Saudade fechou os olhos pela última vez no Solar de Pascoaes, em 14 de Dezembro de 1952. Desceu ao túmulo em modo de regresso ao seio misterioso da terra-mãe, de quem sempre se sentira filho como vivente, como poeta e como pensador, simbolicamente «na pobreza de um pobre caixão de pinho sem verniz nem pintura, sem discursos, como fora sua expressa vontade»<sup>11</sup>.

O poeta de *Vida Etérea* amou intensamente a vida; e a vida, com as suas múltiplas experiências, vividas mais interior que exteriormente, apegava-se a ele como ele à vida. Comungando com Unamuno uma mesma fome de imortalidade, Teixeira de Pascoaes foi um livro de memórias vivo, um homem-recordação que tudo guardava no seu íntimo museu de saudade. Dirá, na abertura de *O Bailado*: «Sou todas as cousas e todas as criaturas. [...] Cousas e pessoas que o Tempo spectralizou na minha lembrança, amei-as, assimilei-as; não as distingo do meu ser...» (BA, 5).

---

*Poetas Lusíadas*, disserta sobre a indiferença a que são condenados os poetas, transformados em fala-sós, ou quando, n'*O Pobre Tolo*, faz referência aos «brutos racionais» que do tolo se riem, ou quando, em aparente referência ao dissidente ramo lisboeta da «Renascença», desdenha do «sul anárquico e mourisco» e afirma que «o Norte é o verdadeiro Portugal» (SS, 198), ou quando, na conferência sobre *António Carneiro*, desabafa: «Finalmente, *A Águia* fugiu-me das mãos para voar mais alto. E, faminta, pousou, em Lisboa, na *Seara Nova* onde encheu o papo.» (SS, 208). Vejam-se ainda as palavras sentidas com que termina o texto de *Os Poetas Lusíadas* (PL, 184).

<sup>10</sup> Dirá em *Os Poetas Lusíadas* (1919): «Animado da mais bela esperança, divulguei o meu pensamento ou antes, o pensamento da minha Pátria, para que ela se esclarecesse e orientasse no caminho da redenção... De todas essas palavras que espalhei aos ventos de Portugal, resta-me agora este silêncio campestre» (PL, 171).

<sup>11</sup> António de Magalhães, *Na morte de Teixeira de Pascoaes*, «Brotéria», 56 (1953), p. 155.

Eremita e rural por desígnio do destino e por opção pessoal, o Poeta-monge<sup>12</sup>, na mesma medida com que amou a Natureza e com ela se desposou, detestou a cidade e os valores que representa, a super-civilização moderna, industrial e burguesa, e os seus vícios próprios. Sentia-se nascido fora do seu tempo: «Eu fui dado à luz eléctrica deste século; o denso fumo industrial satura-me os pulmões; o ruído mecânico faz sangrar os meus ouvidos, – e eu não compreendo, não assimilo esta Vertigem, que é de ferro!» (VES,11). Esse filho do Iluminismo, que também o foi, acalentou sempre um projecto de reconciliação deste com o Romantismo, do homem-senhor-da-Natureza com o homem-filho-da-terra-mãe.

Naturalmente religioso, sempre se considerou cristão e sempre considerou o Cristianismo como a mais alta expressão histórico-religiosa. A sua simpatia ia porém para o que considerava o Cristianismo romântico ou dramático, procedente de Paulo, não para o «clássico ou romano», proveniente de Pedro e facilmente identificável com o Catolicismo. Tanto no plano religioso como no político-ideológico e no intelectual, Pascoaes era um espírito aberto e livre, independente e anti-dogmático, avesso a credos estabelecidos, propenso à heresia ou à heterodoxia<sup>13</sup>. Republicano convicto, tendo pugnado por uma democracia religiosa e rural, considerava todavia a questão do regime como accidental e secundária, e jamais aderiu a qualquer partido político. Nutria, por outro lado, um grande sentimento de humanidade e uma sincera preocupação pelos problemas sociais, e vibrou de sincera inquietação perante o mal-estar da Pátria. Franciscanamente se reconhecia, de resto, irmanado com todos os

---

<sup>12</sup> Assim lhe chamou António de Magalhães no artigo citado. De si mesmo diz Pascoaes: «eu nasci para o deserto, como os profetas e os camelos» (LM,166); «Sou aldeão, filho da Solidão e do Silêncio» (DJ, 44).

<sup>13</sup> «Sou vítima do meu temperamento, que não me deixa subordinar a ninguém, nem ao Padre Eterno», confessou em carta a Albert Thelen (citado in Olívio Caeiro, o.c., p.40).

seres da Natureza, pelo que as dores dos homens e das coisas eram assumidas como suas próprias.

No que se refere ao seu génio pessoal, Teixeira de Pascoaes é irreduzível a qualquer catalogação simplificante e redutora. Podemos, com fundamento, qualificá-lo de génio romântico, no sentido mais profundo e nórdico da palavra. Podemos classificá-lo de génio agostiniano, aproximá-lo de Unamuno, Tolstoi, Dostoiévsky, Novalis, Dante ou Platão. Fundadamente poderíamos adjectivá-lo de «poeta telúrico, cósmico, metafísico, panteísta, saudosista, filosófico, intuitivo, espontâneo, intemporal, comprometido com as circunstâncias epocais, desigual, repetitivo, nacionalista, universal, humano, genial, banal, verboso, confuso, vago, derrotista, optimista, divinatório, profético, iluminado, paradoxal, coerente, desconcertante, etc»<sup>14</sup>. Pascoaes é tudo isso, mas nada disso esgota ou define cabalmente a riqueza plurifacetada e a individualidade inconfundível do seu génio próprio.

Miguel Torga foi porventura, até hoje, aquele que, com mais propriedade e profundidade de observação, percepcionou aquela faceta congenitamente lusa desse génio que, sem excluir a simultânea abertura ao universal, o revela como um dos mais lídimos representantes do génio português<sup>15</sup>. Assim o exprimiu o poeta de S. Martinho de Anta: «Talvez nunca tivesse nascido em Portugal estro tão medularmente nosso, tão profundamente consubstanciado com a alma da grei, no que ela oculta de brumoso, atormentado e abissal sob a capa de uma singeleza lírica e versátil [...]. Teixeira de Pascoaes é o trágico aedo da nossa

---

<sup>14</sup> Maria das Graças Moreira de Sá, o. c., pp.59-60.

<sup>15</sup> E nisso nos parece mais pertinente e perspicaz que José Régio, segundo o qual o filósofo do génio português, sempre mais propenso à meditação metafísica e cósmica, não soube, como por exemplo António Nobre, cantar poeticamente ao jeito desse génio. Cf. José Régio, *Sobre a impopularidade de Pascoaes*, «O Comércio do Porto», 12 Maio 1959.



condição de eternos exilados da realidade, de encobertos no descoberto, de perseguidores de miragens»<sup>16</sup>.

«Génio febril e nocturno», «alma dantesca», o autor de *Regresso ao Paraíso* aliava à penetrante inteligência intuitiva uma portentosa imaginação visionária, caso único no universo literário português. Era porém incapaz de discorrer com disciplina mental e de conferir ordem e sistematização às profundas mas fugidias fulgurações da sua intuição. A estrutura da sua mente era a de uma portentosa inteligência poético-intuitiva servida por uma razão frágil e caótica. O seu universo mental assemelhava-se assim a uma floresta virgem, luxuriante de pensamentos cheios de seiva vital, mas tumultuosos, caóticos e instáveis. Ao elemento congénito acrescera nele, de resto, uma aprendizagem de autodidacta, na base de leituras heterogéneas, que mais acentuou a sua desorganização mental e fez dele, no plano intelectual, como bem notou Manuel Antunes, «um poeta dividido» ou «não integrado»<sup>17</sup>. Na sua mente, de facto, como que boiavam os destroços de uma unidade «perdida», ainda «lembrada» todavia, sempre desejada, mas jamais (re)encontrada.

No seu ofício de pensar poeticamente, ou de poetar pensando, Pascoaes, segundo o testemunho dos seus mais íntimos, era como se representasse para si mesmo o drama do seu próprio pensamento. Recolhido na ala sul do Solar, facilmente o imaginamos fazendo perante si próprio a figura do pobre tolo sobre a ponte de S. Gonçalo. Nas horas de inspiração, entrava em delírio, o pensamento era ele mesmo em *ek-stasis*, em movimento para além de si. O Poeta transformava-se em iluminado. Escrevia em ânsia, na vital necessidade de surpreender o veio oculto

---

<sup>16</sup> Miguel Torga, *Teixeira de Pascoaes*, in AA. VV., *Pascoaes*, comemorando o primeiro centenário do nascimento do Poeta, p.196. São palavras proferidas na homenagem prestada a Pascoaes pela Academia de Coimbra.

<sup>17</sup> Manuel Antunes, *Três Poetas do Sagrado*, «Brotéria», 65 (1957), p. 48.

daquela luz íntima e última que tornaria luminosos o mundo e a vida.

Foi, de resto, em permanente tensão de procura que o Poeta-Pensador realizou a sua obra. Ele foi, por isso mesmo, no originário significado do termo, uma personalidade cismática, em perpétua cisão de si mesma, sempre fora de si e, por isso, mais um espectro de si do que verdadeiramente si mesmo. «Príncipe da sombra e do mistério» (SN,143) enamorado da «Senhora da Noite», em verdadeiro *amor noctis*, procurava na fundura da noite, em «sonho aéreo», em tensão saudosa entre «os confins da memória» e «a esperança nascendo» (CI, 15-16)<sup>18</sup>, o veio originário da luz. Poeta metafísico e filósofo da procura, Pascoaes movia-se, não na luz, mas «para a Luz». Sempre inquieto, jamais cedeu a qualquer tentação de quietude fácil. Poeta-Pensador interrogativo, meditativo, problematizante, foi também um pensador intensamente dramático. O seu caminho existencial e intelectual desenhou-se, tal como o de Camilo que retrata em *O Penitente*, não como via fácil e luminosa, mas como «Via Dolorosa», «a da luta, não a da paz» (PE,32):

Metade do meu ser é noite; outra metade  
É enérgico fulgor, vibrante claridade  
.....  
Sou a guerra tremenda a desejar a paz.  
Venho da treva inerte e o meu destino é a Luz.  
(PAL,128).

---

<sup>18</sup> A Pascoaes poderíamos aplicar o que este escreveu em referência a Tolstoi: «...um filósofo desce sempre. O abismo atrai-o; onde reina a escuridão é que ele gosta de viver; a sua alma é como as aves nocturnas: ergue seu canto na noite...» (*Tolstoi*, «A Águia», ano I, 1ª série, nº 2 (15 Dezembro 1910), pp. 1-3; reproduzido em SS, pp. 5-9. Citamos de SS, 7).

## 2. A obra

A independência económica de que sempre desfrutou o autor de *Marânus* permitiu-lhe dar-se ao luxo de cedo rejeitar a única verdadeira profissão que exerceu na vida, a advocacia<sup>19</sup>. Pôde assim dedicar-se à escrita em modo de ócio, no sentido nobre da palavra, e fazer da sua obra de escritor e pensador a tarefa essencial da sua vida. Em compensação, assumiu-a como resposta existencial a um profundo imperativo interior, isto é, a uma vocação de sentido vagamente religioso. Disso se apercebera já António Sérgio quando, na polémica sobre o Saudosismo, confessava descobrir no seu interlocutor um carácter «nocturnamente sacerdotal»<sup>20</sup>.

O que diferencia uma vocação de uma profissão é, de facto, um certo carácter de sacerdócio, entendendo-se que este, por sua natureza, não se assume por iniciativa própria mas em resposta a um chamamento que transcende a livre iniciativa de quem o exerce, sendo accidental que o vocacionado perceba ou interprete a origem desse chamamento como ligada a uma entidade pessoal ou a uma entidade impessoal. No caso de Pascoaes, o sujeito do apelo esfuma-se vagamente na impessoalidade de um «algo» que todavia discretamente tende a ser identificado com um «alguém».

O facto é que, com nitidez crescente, o Poeta foi tomando consciência dessa condição original e originante da sua obra, até à convicção clara e precisa de que «o poeta é um enviado. Vem ao mundo afirmar as superiores Potestades que presidem ao drama da vida e lhe dão um sobrenatural sentido» (PL,44)<sup>21</sup>. Descobre-se,

---

<sup>19</sup> Com o seu típico humor, Pascoaes reconhece, aliás, que teve na vida duas profissões: a de «bacharel *manqué*» e a de «pretensu camponês que mal aguenta o peso duma enxada» (NF,161).

<sup>20</sup> *Regeneração e Tradição, Moral e Economia*, «A Águia», vol. V, 2ª série, nº 25 (Janeiro 1914), pp. 1-9; reproduzido em SS, 111-120. Citamos de SS, 111.

<sup>21</sup> Ao interpretar nesta linha a condição de todo o verdadeiro poeta, Pascoaes está certamente a interpretar, antes de mais, a sua própria condição. Ele o confirma, aliás, em certo modo, quando reconhece a sua obra como dom da

desde o princípio, misteriosamente lançado numa aventura e numa missão que o transcendem, missão cujo objectivo essencial vai, ele próprio, descobrindo progressivamente como o de revelar, para si, para a Nação portuguesa e para o mundo, o sentido espiritual e transcendente da vida, que se encontra oculto na sombria e dolorosa condição do ser<sup>22</sup>.

Enquanto poeta-pensador, postar-se-á, ao longo da vida e obra, tal como Belo e Marânus, seus *alter-egos*, como errante pastor do ser<sup>23</sup>. Próximo das coisas, sentindo-se com elas irmanado e solidário, em comunhão de condição e destino, assume como tarefa essencial da vida tomá-las a seu cuidado. Comunga o seu sofrimento, a sua imperfeição, a sua saudade – «A vossa dor, em mim, é dor humana! / E, em mim, suspira e chora...» (TP,129) –; procura desvelar o seu mistério, abrindo-lhes uma clareira de sentido; torna-se para elas profeta e guia, anunciando-lhes uma redenção.

Nascido poeta sem perceber porquê, Pascoaes viverá a sua vocação em co(r)respondente atitude de evocação, chamando à presença o mistério da Origem, daquilo que se esconde por detrás e para além do ser aparential como seu segredo último ou seu

---

natureza e tarefa dele decorrente: «A minha obra é trabalho, este esforço de continuar o nascimento e dirigi-lo num sentido espiritual e social...» (HU,189).

<sup>22</sup> No período crítico do desencanto que se segue à campanha saudosista, Pascoaes denunciará a incidência da crise sobre o próprio sentido da sua missão. «Somos enviados – escreve em *O Pobre Tolo* –, mas ignoramos a nossa missão e procedência. Eis porque o tolo se desmontou no meio da ponte de S. Gonçalo e não se decide a tomar um rumo qualquer, e ninguém percebe o que ele diz.» (PTp, 224)

<sup>23</sup> A metáfora do «pastor do ser» é certamente heideggeriana. O curioso é que, sem a nomear expressamente, Pascoaes dá-lhe plena verificação na sua atitude de poeta-pensador. Antes de Heidegger e sem Heidegger, como se deduz da cronologia da vida e obra de um e de outro. Quando o Poeta de Gatão escreveu *Belo*, o filósofo de Messkirch contava apenas seis anos de idade, e vinte e dois à data de *Marânus*. Quando, em 1927, Heidegger publicou *Sein und Zeit*, o essencial da obra de pensador de Pascoaes já estava definido. Este, de resto, não parece tão pouco ter conhecido a obra daquele. A única referência a esse autor, que detectamos nos seus escritos, encontra-se em *O Homem Universal* (1937), na transcrição, que faz em francês, de um texto de Berdiaeff (cf. HU, 55); e, na pesquisa que fizemos na sua biblioteca, não encontrámos nenhuma obra do filósofo alemão. Mais curioso é ainda, como teremos ocasião de verificar ao longo deste estudo, que, apesar de tudo, sejam múltiplas as afinidades entre os dois pensadores, quer no modo de pensar quer no próprio pensamento.

Verbo oculto, em escuta desse mistério e esforço por o traduzir «em palavra humana e revelada» (SE,193). O cerne do seu pensamento viverá dessa evocação, alimentar-se-á da memória da Origem, chamará à presença o que é ausente, na tensão de o retirar da ausência em que se oculta para a presença da desocultação. Uma evocação que se fará, ou melhor, se dará na base daquele fundamental sentimento-memória, natural e espontâneo, antropológico e ontológico, em que o ser se a-presenta na consciência do Poeta como lembrança e nostalgia da sua condição originária, essencial mas ausente – a saudade.

Obra densa e extensa, na sua expressão escrita, repartida por uma razoável variedade de modos e géneros literários, pelos seus temas fundamentais, pelos seus estilos e linguagem e por bastantes dos seus conceitos, a obra de Teixeira de Pascoaes aproxima-se do figurino literário de uma Bíblia<sup>24</sup>. Escrevendo mais em parábola do que em discurso lógico e directo, o autor aparece frequentemente com o perfil de um autor sagrado: reclama-se de uma inspiração divina, arroga-se o papel de intérprete e revelador do «sobrenatural», imprime à sua palavra o tom de mensagem transcendente, designa o seu pensamento de religioso, denuncia o «pecado» do mundo, assume o seu sofrimento, anuncia-lhe uma redenção.

Obra de artista e pensador, na qual, a nosso ver, este investiu mais do que aquele<sup>25</sup>, sobrepondo-se-lhe nitidamente, tudo nela funciona como expressão de um pensamento, mesmo naqueles géneros que, formalmente, relevam mais da arte de escritor que do ofício de pensador.

---

<sup>24</sup> Um «longo poema sagrado» lhe chama Dalila L. Pereira da Costa, em *A Nova Atlântida*, Lello & Irmão Editores, Porto, 1977, p. 218.

<sup>25</sup> E nisto reconhecemos fundamento à crítica de Fernando Pessoa, quando considera que os versos de Pascoaes «sofrem de pouca arte» (Carta de Fernando Pessoa a Mário de Sá-Carneiro, transcrita por Jacinto de Prado Coelho em *Fernando Pessoa e Teixeira de Pascoaes*, in *A Letra e o Leitor*, 2ª ed., Moraes Editores, Lisboa, 1987, p. 183).

Obra complexa, elaborada ao longo de cinquenta e oito anos, distribui-se, ainda que sem fronteiras perfeitamente definidas, por uma razoável variedade de géneros e modos de expressão: poesia e prosa, ensaio filosófico e prosa didáctica, memória autobiográfica e relato de viagem, biografia e novela, aforismo e cartilha doutrinal, manual pedagógico e conferência, além de uma pouco significativa experiência no género teatro. Já por aí se pode pensar que não estamos perante uma mais ou menos perfeita arrumação das ideias que veicula. Reflectindo, antes, no seu hibridismo e heterogeneidade, o carácter espontâneo, indisciplinado e imprevisível do génio que a criou, a obra coloca o problema da sua unidade enquanto obra de pensamento.

Há, de facto, uma unidade global, que nos permite e mesmo nos obriga a considerá-la como constituindo verdadeiramente *uma obra*. Não é, porém, a unidade própria de um sistema, mas a que é típica de uma sinfonia. Ainda que a sua coerência seja mais real do que aparente, não há nela nem perfeita sistematicidade interna ou do pensamento em si nem, muito menos, sistematicidade externa ou na sua exposição escrita. A metáfora da sinfonia<sup>26</sup> é, de facto, a que melhor exprime, na variedade um tanto sincrética das ideias e dos seus meios de expressão, uma unidade que, mais que da perfeita harmonia e, sobretudo, mais que da perfeita consonância, resulta da sua construção em modo de desdobramento contínuo, a partir de um primeiro esboço inicial,

---

<sup>26</sup> Já Francisco da Cunha Leão a utilizou, ao classificar a obra de Pascoaes como uma «sinfonia íntima» em «andamentos de música ou de vento» (*A Deus pela saudade*, «Artes e Letras», suplemento do «Diário de Notícias», 24 Janeiro 1963, p.13). A mesma metáfora está implícita na expressão de Jacinto do Prado Coelho, quando considera que, na obra de Pascoaes, «um texto interiormente vivido e elaborado – sempre o mesmo, animado por quatro ou cinco grandes motivos – se repete e espraia ao longo de meio século» (Introdução às *Obras Completas*, vol. VII – Prosa I –, Bertrand, Lisboa, 1973, p.15). A estrutura «sinfónica» da obra foi ainda relevada por Alfredo Margarido, segundo o qual, Pascoaes «recorre, antes de mais, a um tipo muito subtil de anotação musical de estrutura imanentemente sinfónica», onde, na «sucessão de infinitas pregas onde a luz e a sombra se alternam, nem por isso deixa de aparecer, no próprio seu desdobramento, a indicação de uma unidade nunca interrompida» (o.c., p.255). Uma vaga alusão ao carácter sinfónico da própria obra é feita por Pascoaes em UF, 51.

de um único grande tema – o do mistério do ser – e em obediência a um único grande motivo – o da saudade. Um desdobramento que, sendo embora contínuo, nem por isso é linearmente progressivo. A unidade da obra é portanto uma unidade essencialmente dinâmica, reflectindo a sua construção como obra, no seu evoluir irregular, em sequência de grandes e profundas intuições, plenas de densidade significativa, por vezes agrupadas em conjuntos mais ou menos harmónicos, por vezes em sobreposição e complexidade, raramente em fluir melódico de discurso lógico, não raro com as dissonâncias da contradição, o suspensivo da dúvida, o avanço e o recuo da indecisão.

Não cabe aqui uma análise pormenorizada da variação diacrónica da obra de Teixeira de Pascoaes enquanto pensador<sup>27</sup>. Torna-se contudo indispensável a identificação, por sumária que seja, da sua linha evolutiva fundamental, sobretudo pelo que revela de um pensamento dinamicamente irregular e incerto, flutuante e ondulatório, sempre à procura e sempre instável; pelo que revela do seu carácter dramático, pois que de «sinfonia» dramática se trata, com as suas «peripécias» e os seus diferentes «actos» ou «andamentos»; pelo que revela sobre o processo de desvelamento da verdade enquanto *veritas filia temporis*; pelo que revela, enfim, sobre o sentido global profundo e, em definitivo, unitário, da obra do Pensador.

A obra de Pascoaes pensador é, de facto, na sua globalidade, uma espécie de extensa peça dramática em que ele, seu autor, vive e representa um drama que é originariamente seu mas que ele assume também em nome do homem e das próprias coisas. O que ele disse de *O Homem Universal* – «O verdadeiro assunto deste livro é o drama da vida e o seu actor» (HU,

---

<sup>27</sup> Esse trabalho encontra-se, de resto, já de certo modo realizado por Mário Garcia, na obra atrás citada, ainda que em referência expressa ao escritor e menos expressa ao pensador. Uma síntese panorâmica da evolução da obra, mais também do ponto de vista estético, pode ver-se em Maria das Graças Moreira de Sá, o.c., pp.35-45.

Prólogo) – poderia estendê-lo à obra global, de que aquele livro pretende ser elucidação. O drama do Pensador, inseparavelmente unido ao drama do Existente, é, na sua essência, o drama da ausência de si, a traduzir-se em drama da saudade de si. É o drama do desencontro de si, que faz o Pensador andar a vida inteira à procura de si: de si como homem individual, de si como homem português e de si como homem universal. As «peripécias» e os «actos» em que se desenrola devem ser compreendidos a partir desta perspectiva fundamental.

Nos primeiros escritos – *Belo* (1896-97) e *À Minha Alma* (1898) – o drama, que começa personalizado, alarga-se de imediato a uma dimensão cósmica e universal, abrangente do homem, do mundo e de Deus, especialmente em *Sempre* (1898) e depois em *As Sombras* (1907), duas colectâneas poéticas de primeira grandeza.

A preocupação humanitária vem ao de cima desde os poemetos *Profecia* (1899) e *À Ventura* (1901), ganhando especial relevo em *Jesus e Pã* (1903), *Para a Luz* (1904) e *Vida Etérea* (1906). A ideia de uma redenção universal para o sofrimento do homem e do mundo é aí celebrada em exaltação profética.

Durante a segunda década do século XX, especialmente na primeira metade, Pascoaes encarna a ideia de que a redenção universal passa pela redenção do povo português e pela sua particular missão no mundo. Neste período dedica-se por completo à causa do «Saudosismo». Dois grandes poemas, *Marânus* (1911) e *Regresso ao Paraíso* (1912) assinalam a sua fé na redenção do povo português (o primeiro) e do inteiro universo (o segundo). Escreve, neste período e na mesma linha temática fundamental, algumas das suas mais entusiásticas obras em prosa: *O Espírito Lusitano ou o Saudosismo* (1912), *O Génio Português* (1913), *A Era Lusíada* (1914), *Arte de Ser Português* (1915) e *Os Poetas Lusíadas* (1919).



O fraco acolhimento da mensagem saudosista e a dissidência de alguns dos mais valiosos elementos da «Renascença Portuguesa» transformaram Pascoaes em profeta desiludido, cheio de frustração e cansaço<sup>28</sup>, duvidando de tudo e de si mesmo, incerto e irónico, em crise de identidade e de sentido. Mais que nunca desencontrado de si mesmo, tudo agora lhe parece absurdo. No seu horizonte existencial escurecido e perturbado, «tudo é febre, loucura; tudo é fogo e uma chuva miudinha e baça de faúlhas mortas... Chamas, cinza e fumo, num turbilhão confuso e infinito.» (BA, 109). *Elegia da Solidão* (1920), *O Bailado* (1921), *A Nossa Fome* (1923) e especialmente *O Pobre Tolo* (1924) e *Cânticos* (1925) traduzem, cada uma a seu modo, este estado de espírito.

Entre 1925 e 1934, o Escritor não produziu nenhum grande texto, a não ser o *Livro de Memórias* (1928), que representa ainda o Poeta em processo de involução e emigração interior. Desencantado, refugia-se recordativamente nesse paraíso interior do seu encanto que fora para ele a infância. Só em 1934, ano da publicação de *São Paulo*, deparamos de novo com um Pascoaes relativamente recomposto. Aparentemente renunciando ao Saudosismo nacionalista, reencontrado como «homem universal», volta-se de novo directamente para o espaço alargado da humanidade e do seu drama. *O Homem Universal* (1937) traduz abstractamente esta renovada postura do Poeta-Pensador, que a série das biografias, publicada entre 1934 e 1945, complementa no plano da expressão concreta<sup>29</sup>. Reencontra-se relativamente

---

<sup>28</sup> Escreve na *Elegia da Solidão*: «E tu, meu pobre coração, / Que palpitas na funda escuridão, / E ardes numa fogueira devairada, / E, doido, te consomes para nada! / Tombo por terra, morto de cansaço!» (ELG, 249).

<sup>29</sup> Sobre o significado das biografias em geral e de cada uma em particular, veja-se: Jacinto do Prado Coelho, l. c., pp.16-28; Idem, «Camilo na interpretação de Pascoaes», in *Problemática da História Literária*, 2ª ed., Ática, Lisboa, 1961; António de Magalhães, *São Paulo, Teixeira de Pascoaes e a Crítica*, «Brotéria», 19 (1934), pp. 184-190; Idem, *Napoleão de Teixeira de Pascoaes*, «Brotéria», 32 (1941), pp. 503-506; Leonardo Coimbra, *São Paulo de Teixeira de Pascoaes*, «Museu», nº 1 (Setembro 1934), pp. 18-20; A. Fernandes dos Santos, «*São Paulo*», por *Teixeira de Pascoaes*; «Acção Católica», Ano XIX (1934), pp. 288-291 e 359-361; João Mendes, *São Jerónimo e a Trovoada*,

nos paradigmas dos seus biografados, permanecendo todavia em procura. E em encontro e desencontro, em perpétua procura de si mesmo, permanece, ainda e sempre, o Pascoaes dos últimos anos e das derradeiras produções literárias.

Não é difícil, nesta trajectória da obra de Pascoaes pensador, identificar duas grandes vertentes integradoras das variações menores: uma vertente ascensional e outra horizontal e mais acentuadamente ondulatória. Entre uma e outra situa-se a queda brusca e estonteante da crise pós-saudosista. É um pouco como a nortenha paisagem portuguesa tal como é visionada e celebrada pelo Poeta, a qual, subindo em ímpetos de verdura até ao alto do Marão, se prolonga depois em planalto ondulante de deserto trasmontano. A primeira vertente, onde se integra a maior parte da sua produção poética, é alentada pela esperança de encontrar a verdade procurada, não obstante alguns momentos de desalento. Pascoaes move-se ora em voo de ave metafísica ora em ímpeto de combate ideológico. O pessimismo existencial de fundo é aí temperado por um halo de optimismo idealista. O pensamento move-se em tendência afirmativa de uma verdade a acolher com a segurança da certeza. Diferentemente, na segunda vertente a esperança alterna mais frequentemente com o desespero, o optimismo com o pessimismo, a afirmação com a negação e a dúvida, ainda que uma discreta tendência ascensional se mantenha como tendência de fundo e apesar de tudo. Na trajectória do Pensador, podemos assim distinguir um primeiro e um segundo Pascoaes. E entre os dois seria mesmo necessário incluir, sobrepondo-se em parte ao primeiro, um terceiro, um Pascoaes anti-Pascoaes ou o Poeta-filósofo transformado, *contra naturam*, em ideólogo do Saudosismo.

---

«Brotéria», 23 (1936), pp. 221-230; Idem, *Santo Agostinho ou Teixeira de Pascoaes?*, «Brotéria», 41 (1945), pp. 519-525; reproduzido em *Literatura Portuguesa IV*, 2ª ed., Editorial Verbo, Lisboa, 1983, pp. 96-104; Cruz Malpique, *Teixeira de Pascoaes Biógrafo*, separata da «Revista Ocidente», vol. LVIII (1960); Mário Garcia, *Crime-Remorso-Paixão. Uma leitura teológica do «São Paulo» de Teixeira de Pascoaes*, «Didaskalia», 9 (1979), pp. 307-337; Maria das Graças Moreira de Sá, o.c., pp.277-300.

Sempre do ponto de vista da obra de pensamento e na base da atitude interior e do estado de espírito predominantes, com reflexos no modo de pensar e de se exprimir do Pensador, poderíamos ainda fazer distinção de três fases: uma primeira, predominantemente lírico-elegíaca, abrange a produção poética inicial, anterior ao empenhamento na campanha saudosista; uma segunda, de predominância épico-profética na poesia – com *Marânus* e *Regresso ao Paraíso* como referências essenciais – e didáctico-profética na prosa, corresponde ao tempo daquele empenhamento; e uma terceira, fundamentalmente dramática, que preenche, embora em desigual medida e sentido de dramaticidade, todo o conjunto da obra posterior.

### 3. Génese da obra

#### 3.1. «O meu pensamento sou eu próprio»

A génese de um pensamento denota normalmente aquela complexidade e mesmo aquela misteriosidade que é própria dos fenómenos vivos em geral e dos fenómenos da vida espiritual em especial. Com esta ressalva, podemos no entanto tentar detectar os factores essenciais que determinaram a obra de pensamento de Teixeira de Pascoaes. Em termos mais ou menos simplificadores, vagos e genéricos, foi já evidenciado por diversos estudiosos que ela resultou da conjugação de factores endógenos e exógenos<sup>30</sup>. Na sua formulação assim genérica, este ponto de vista pode

---

<sup>30</sup> Assim, por exemplo, João Ferreira observa que Pascoaes «é um pensador com suas particulares preferências doutrinárias em virtude do seu próprio temperamento, da sua formação, leituras e reflexão, perfazendo assim, à base de um conjunto de factores endógenos e exógenos um modo de ser, uma personalidade, de que nasceu o modo pascoaesiano de pensar, de escrever e de encarar o mundo, as coisas e os problemas do espírito, isto é, a sua pessoal mundividência.». (*A Saudade e o Saudosismo em Teixeira de Pascoaes*, «Itinerarium», 3 (1957), p. 351). Em termos aproximados se exprimira anteriormente Abílio Martins, em *A Filosofia de Teixeira de Pascoaes*, «Brotéria», 44 (1942) p. 53.

considerar-se exacto, mas ele pode do mesmo golpe induzir em erro. Com efeito, não nos parece corresponder à verdade considerar a formação da personalidade de Pascoaes enquanto pensador como resultante, em igual medida, do seu temperamento, das suas leituras e dos factores exógenos em geral, por mais que aquelas tenham sido seleccionadas e estes filtrados pelo critério daquele.

O leitor atento da obra, que seja, ao mesmo tempo, suficiente conhecedor da vida e da personalidade do Pensador, acabará, na verdade, por reconhecer a sinceridade e a pertinência do testemunho deste quando escreve em *O Homem Universal*: «O meu pensamento sou eu próprio [...]. O meu pensamento sou eu, a minha dor em acção ou feita verbo, por um processo misterioso, como a onda invisível que se faz luz» (HU, 25); ou quando diz da sua «ideia poética» que «nasceu duma experiência íntima ou dum movimento espontâneo do meu ser, num tempo em que ele se entregava desprevenidamente aos ímpetos da sua actividade juvenil» (HU, 53); ou ainda quando, em referência à obra escrita até à data (1937), se defende deste modo: «Fui sincero. Ouvi-me e escrevi. Repeti qualquer ideia já expressa? Se repeti foi muito naturalmente, por acaso ou parentesco. Os meus versos são filhos de nascimento.» (HU, 121)<sup>31</sup>. É certo que Pascoaes parece fazer aqui uma reserva, ao referir os seus «versos», podendo deixar a impressão de que será diferente quanto à prosa. E, de facto, há alguma diferença, que todavia é accidental e secundária. No essencial, a obra em prosa mais não faz que desenvolver, num

---

<sup>31</sup> Assim o entenderam, por exemplo, Lúcio Craveiro, para quem «seria caminho perdido ou menos indicado querer defini-lo, nas suas atitudes fundamentais, por influências de autores ou leituras de livros» (*A Filosofia em Teixeira de Pascoaes*, «Rev. Port. de Filosofia», 34 (1978), p. 52); Abílio Martins, para quem «um Teixeira de Pascoaes que dissesse o que outros disseram, pensasse o que outros pensaram, já não seria Teixeira de Pascoaes» (a. c., p. 51); e João Maia, que do Poeta escreveu: «O instinto poético e a forma da sua imaginação nevoenta é que são a alma de toda a sua criação literária. As influências são o que menos pesa em tal homem» (*O poder de símbolo em Teixeira de Pascoaes*, in AA. VV., *Pascoaes*, comemorando o primeiro centenário do nascimento do Poeta, p. 112).

processo de desdobramento temático e de explicitação formal, a obra inicial em verso, sua verdadeira matriz. O sentido mais genuíno e determinante do seu pensamento, as suas intuições mais profundas e originais, a direcção em que se move, encontramos-los já definidos no «período criador» em que dá à luz a maior parte, e a mais significativa, da sua obra em verso – o que vai desde os primeiros livros de poemas até à sua culminação em *Regresso ao Paraíso* (1912). No próprio âmbito desse «período criador» é patente o processo de desdobramento temático, que Pascoaes reconhece implicitamente no Prefácio da 3ª edição de *Sempre* (1915)<sup>32</sup>, e que revela já a unidade interna do pensamento, não obstante a sua aparente relativa dispersão.

Nesta identificação do pensamento com o Pensador, como sugerem os textos atrás citados, está subentendido o carácter «desprevenido» de um pensamento anterior a preconceitos e influências exteriores ao mesmo Pensador; um pensamento que brota naturalmente do génio pessoal deste, por obra e graça de uma inspiração que o visita e habita, motivado essencialmente por uma necessidade pessoal de deixar falar o coração. Pascoaes pertence, de facto, àquela categoria de pensadores que pensam, não a partir dos livros mas a partir da vida. O que o perturba e inquieta e o põe em movimento como pensador meditativo e interrogativo é, antes de tudo, o enigma de si mesmo e o enigma das coisas com o seu olhar esfíngico sobre si mesmo. Por isso, no seu núcleo poético embrionário, o pensamento é dado geralmente em modo vivencial, com a escrita na primeira pessoa, a exprimir essa sua irrupção originária a partir da fonte que é o próprio Poeta-Pensador<sup>33</sup>. A sinceridade a que alude num dos textos atrás

---

<sup>32</sup> Pascoaes refere nomeadamente quatro poemas de *Sempre*, «de que – palavras suas – dimana toda a minha obra posterior» (in *Obras Completas*, ed. de Jacinto do Prado Coelho, vol.I, p. 118). Mas poderíamos recuar a *Belo* e mesmo àquele primeiro livro de versos, enjeitado, que significativamente intitulou *Embrões*.

<sup>33</sup> Já António de Magalhães, um dos homens que melhor conheceram a pessoa e a obra do Poeta, achava fundamental distinguir o que no seu pensamento «é autêntico fenómeno – irrupção de ontológica profundidade – e o

citados reflecte esse modo vivencial e exprime, no fundo, o próprio processo de adveniência da verdade que interpretará e explicará, na sua gnoseologia, como um processo de abertura do poeta a essa verdade que, irrompendo da intimidade do ser, em si faz aparição.

### 3.2. Raízes telúricas<sup>34</sup>

E todavia aquele «eu próprio» que é a fonte essencial do pensamento carece de ser entendido na sua verdadeira dimensão, que é a de um indivíduo não isolado do mundo envolvente, por mais que para si tenha decidido e vivido um projecto de solidão<sup>35</sup>. Teixeira de Pascoaes teve, de facto, o seu mundo próprio, entendendo-se por tal, o seu mundo humano, aquilo a que se tem chamado o seu «meio natural», em que se integram um espaço e um tempo, uma paisagem física e uma paisagem humana. Nesse «mundo», em que o seu eu de algum modo se alarga e com o qual se identifica, mergulham o que podemos designar por raízes telúricas da obra e do pensamento<sup>36</sup>. Ele é o meio natural, não enquanto constituído apenas pela natureza envolvente – a paisagem física –, mas enquanto ambiente onde o Poeta-Pensador nasceu e cresceu como homem e como poeta. Em Pascoaes, efectivamente, o poeta nasce, a poesia é nele dom da natureza. Mas não nasce somente do seio materno, no estrito sentido

---

que é esforço raciocinante marginal, mais ou menos precário, e perturbado, muitas vezes...» (*A Filosofia da Saudade*, «Rev. Port. de Filosofia», 7 (1951), p. 67).

<sup>34</sup> Sobre o enraizamento na terra, do pensamento pascoaesiano, veja-se o nosso pequeno estudo *Teixeira de Pascoaes: o pensamento da terra*, «Rev. Port. de Filosofia», 50 (1994), pp. 115-122.

<sup>35</sup> «Somos a nossa alma e o panorama que avistamos das janelas.» (UF, 9).

<sup>36</sup> Sobre a influência do meio natural na obra de Pascoaes, não na perspectiva específica do pensamento, mas entendida globalmente como obra poética e literária, veja-se: Jacinto do Prado Coelho, *A Poesia de Teixeira de Pascoaes*, Atlântida, Coimbra, 1945, pp. 31-36; Idem, Introdução às *Obras Completas*, vol.I, pp. 9-23; Alfredo Margarido, o.c., pp. 49-68.

biológico; nasce também desse outro ventre materno que é aquele «mundo» no interior do qual o Poeta que há-de ser, no seu tornar-se poeta, vai abrindo para a luz da vida os seus olhos espantados. Nesse sentido é que ele próprio pôde afirmar com razão que «a paisagem é a segunda mãe dos homens» (PL, 174). Em termos antropológicos gehlenianos, ainda que com a devida transposição analógica de sentido, diríamos que Pascoaes não apenas cresceu num *mundo* humano, como é próprio de todo o homem em diferenciação dos animais, mas teve de facto o seu *meio* próprio de animal poético. Com efeito, a tal ponto se identificou com ele que, fora dele, não saberia – como não soube – viver, não seria mais ele mesmo e a sua obra não teria certamente sido aquela que foi<sup>37</sup>. Na verdade, dificilmente encontraremos na nossa história literária e cultural, um escritor-pensador que tão fundo tenha mergulhado na terra as suas raízes e, ao mesmo tempo, tão alto tenha subido nos seus voos metafísicos.

Como haveria de acontecer com Heidegger em relação à sua Floresta Negra, Pascoaes foi um eterno camponês enamorado da sua aldeia, do seu Marão e do seu Tâmega, sensível ao murmúrio das fontes, ao aroma das flores e ao voo das aves, seduzido pelo enigma da montanha, atento ao pulsar da terra, deslumbrado pelo halo de mistério que se desprende das coisas, sempre auscultando o silêncio perturbador e inquietante da Natureza. A Natureza, sempre referida com maiúscula, foi sempre para ele, ao mesmo tempo, lugar de revelação ontológica e objecto constante do seu pensar. Nada seria pensado sem relação com ela: o ser e a vida, o homem e Deus, a cultura e a história, a Pátria e o

---

<sup>37</sup> Verdadeiramente, para ele «mudar de meio é quase mudar de ser, de tal modo tendemos a renascer de cada coisa, e tal o poder materno da paisagem!» (PE, 86). Dirá, por isso, nos seus versos: «Nasceu desta sombria e mística paisagem / Meu pobre coração. / Destes soturnos montes sou a imagem, / Humanizada e triste» (CI, 9); «Minha maneira íntima de ser / Eu sei que resultou / Desta paisagem mística e saudosa» (CI, 10). Com alcance de sentido mais profundo, assim o Poeta invoca a sua terra: «[Terra] Onde eu, árvore humana, criei raízes / E ramagens que abraçam as estrelas... / Ó meu humus genésico e fecundo!» (SO, 18).

Universo. Face à profanação dessacralizante de uma civilização tecnológica que, em nome de um homem-demiurgo sem sentido religioso nem poético, substituiu o enlevo enamorado pela insensata violação, o poeta do Marão haveria de afirmar e justificar o seu carácter sagrado, assumindo a fundamental postura de vigilante pastor do ser ameaçado.

O «enlace da alma com a terra», por ele atribuído a Camões (PL, 98), pertence antes de tudo a ele próprio e encontra-se simbolizado no próprio nome literário que assumiu – Teixeira de Pascoaes. Na verdade, como escreveu um dos seus amigos e convivas, em referência ao lugar de residência habitual, «o sítio chama-se Pascoaes. O Poeta plantou aí a raiz do seu nome literário e a sua poesia está presa ao mundo e com o próprio mundo se confundindo...»<sup>38</sup>.

A paisagem que modelou a alma de Pascoaes não foi, porém, só a paisagem física. Foi também a paisagem humana, quer dizer, a casa onde viveu e a aldeia que habitou, com todas as constelações e cenários de pessoas, objectos, coisas, vivências e recordações que se lhe apegavam à alma e com ela se identificavam<sup>39</sup>. Além do mais, o seu espírito já naturalmente

---

<sup>38</sup> Joaquim de Montezuma de Carvalho, *A voz de Pascoaes perdida em Londres?*, «Letras & Letras», ano V, nº 79 (16 Setembro 1992), p. 14. Dois outros amigos e conhecedores do Poeta e da sua obra, assim o reconheceram: «Poeta concreta e placentariamente preso à sua paisagem natal» (Sant'Anna Dionísio, *O Poeta, essa ave metafísica*, Seara Nova, Lisboa, 1953, p. 7), a sua obra de poeta-pensador «é tão liberta de influências estranhas, que apenas se escuta nela, unida à sua, a voz das árvores, das águas, dos rochedos e das névoas, junto das quais ele cantou, e de tal modo que para a compreender bem é necessário conhecer o Poeta e a sua Paisagem» (Jaime Cortesão, *O Poeta Teixeira de Pascoaes*, «A Águia», vol. I, 1ª série, nº 8 (1 Abril 1911); transcrito em SS, 273-282; citado de SS, 276).

<sup>39</sup> Na obra aparecem inúmeras referências concretas. Veja-se especialmente, além do *Livro de Memórias* e de *Uma Fábula – o Advogado e o Poeta*, *O Bailado*, *O Pobre Tolo*, os poemas «A minha aldeia» e «Quinta da Paz», de *Sempre* e «A Sombra do Passado», de *As Sombras*. No *Livro de Memórias*, Pascoaes refere três pessoas que marcaram especialmente a sua personalidade: «A minha infância és tu, Lucrécia da Poesia, e tu, viscondessa da Loucura, e tu, Leonor d'Além [...]. Saí das vossas mãos: ou antes, da tua voz, Lucrécia; do teu riso, viscondessa; e dos teus olhos, Leonor... Uma voz espectral, um riso doido e uns olhos onde a ternura reza a sua mais íntima elegia.» (LM, 148).



religioso habituou-se desde cedo a um clima familiar de profunda religiosidade cristã<sup>40</sup>. O Cristianismo haveria de permanecer para sempre como uma das marcas mais fundamentais do seu espírito e do seu pensamento. Da casa faziam também parte as velhas criadas, Eusébia, Inês e Lucrécia, as «três primeiras Musas» da sua inspiração, de quem diz em *Verbo Escuro*: «Foram elas que abriram, de madrugada ainda, meu espírito a esta sombria inspiração, sensível à Dor e ao Mistério.» (VES, 217). A Lucrécia, esse «fantasma dantesco de mulher» (LM, 135), com os seus contos fantásticos, representou especialmente para Pascoaes todo um substracto cultural popular, de cariz mitológico e numinoso, mergulhando as raízes na mais remota ancestralidade, a infiltrar-se nas suas profundidades anímicas de futuro poeta. Juntamente com as raízes cristãs, a sua alma mergulhará também nesse húmus cultural, e o próprio Cristianismo funcionará para ele como parte dessa tradição e será interpretado como uma variante mais na história da cultura.

Todas estas influências colhem Pascoaes nessa fase etária de gestação espiritual em que ele vai nascendo para a poesia e a meditação filosófica, que é o tempo da infância. É um tempo verdadeiramente determinante para a sua obra de poeta-pensador. O Poeta guardará perpetuamente a convicção de que «a primeira imagem que recebemos do mundo, é que nos mostra o mundo na sua verdade essencial.» (VES, 186)<sup>41</sup>. O seu pensamento saudoso e saudosista seria mal compreensível sem esta particular referência à experiência da vida no tempo de criança.

---

<sup>40</sup> Nas suas memórias lembra com ternura a avó a rezar o terço, enquanto ele lia a Bíblia (LM, 60; UF, 108), ou a recitar o *Angelus* «em comoção religiosa» ao toque das Trindades (UF, 107).

<sup>41</sup> «Os olhos das crianças conservam por algum tempo o espanto daquela aparição. E nos olhos dos grandes Poetas, esse espanto sobrevive à infância, persiste dentro deles, ampliando-os num crepúsculo infinito de tristeza.» (VES, 188).

### 3.3. Contexto epocal

Na génese da obra do Pensador exerceu papel relevante, ainda que não determinante da sua emergência nem do seu sentido mais profundo e fundamental, um segundo círculo de influências, que acresce ao do meio natural e ao núcleo central e fontal do génio pascoaesiano<sup>42</sup>. Trata-se do contexto epocal em que o Poeta-Pensador viveu, enquanto atmosfera espiritual que inevitavelmente respirou e, em maior ou menor medida, interiorizou ou assimilou. Teixeira de Pascoaes também é filho do seu tempo. Nessa medida, e só, é que se pode sustentar, como o fez Maria das Graças Moreira de Sá, que «Pascoaes permaneceu sempre fiel a uma concepção do Mundo e da Poesia decorrente da crise de valores imposta na viragem do século»<sup>43</sup>. Se há, de facto, uma fidelidade abrangente e perseverante do Poeta-Pensador, na sua obra, é a fidelidade a si mesmo, isto é, ao seu génio pessoal, ao seu modo próprio de se abrir ao mistério do ser e de permanecer na sua escuta<sup>44</sup>. E é por essa via que Teixeira de Pascoaes emerge, no panorama da cultura portuguesa, como um génio intemporal e universal sem deixar de ser filho do seu tempo e da sua terra.

A autora referida teve o mérito de traçar, nas suas linhas essenciais, o quadro d'«A crise de valores na viragem do século

---

<sup>42</sup> Embora se entenda o que ele quis sublinhar, de acordo, aliás, com o que já aqui dissemos, é todavia excessiva a maneira de ver de Joaquim de Carvalho, expressa em 1951. Segundo ele, «o verbo do Pensador não ouviu outras vozes que não fossem as suas próprias, irrompentes do seu ser profundo e incontaminado. À luz da autenticidade e da sinceridade, a filosofia de Teixeira de Pascoaes é uma filosofia tão original, tão densa e tão irredutivelmente pessoal que nela não faz presa a 'crítica das fontes' nem o método da integração nas ideias epocais e ambientais.» (*O poeta e pensador Teixeira de Pascoaes visto pelo mestre de Filosofia Joaquim de Carvalho*, «Das Letras e das Artes», suplemento de «O Primeiro de Janeiro», 4 Abril 1951). É uma posição excessiva, pelo seu carácter absoluto, que Joaquim de Carvalho acabou por corrigir em conferência proferida em 1954. Veja-se a nota 47.

<sup>43</sup> Maria das Graças Moreira de Sá, o.c., p. 210.

<sup>44</sup> A autora sugere, de resto, também esta fidelidade do Poeta à sua própria alma. Veja-se, por exemplo, na p. 98 da o. c.

XIX para o século XX»<sup>45</sup>. Aí destaca nomeadamente: os ventos do cientismo e do tecnicismo que, no século XIX, acompanharam a revolução industrial e o surto de progresso material e de modernização na Europa; o entusiasmo da Geração de 70, em Portugal, por esses movimentos da cultura e da história e a consciência de crise e decadência nacional daí decorrente por efeito de contraste; o positivismo absolutizador da razão científica e a reacção anti-positivista, especialmente com Bergson, com ressonâncias no nosso país; a difícil situação económica portuguesa; a humilhação nacional provocada pelo *Ultimatum* (1990) e a reacção ao mesmo nos planos político e literário; a proclamação da República em 1910; o surto de nacionalismo na literatura, com o surgimento da corrente neogarrettista, na sequência da situação de mal-estar colectivo e da angústia da consciência nacional.

Um tal quadro serve à autora, fundadamente, para nele filiar o movimento da «Renascença Portuguesa»<sup>46</sup> e o pensamento saudosista por ele produzido e veiculado. Em relação, porém, a Teixeira de Pascoaes, ele não se presta senão a contribuir para a compreensão da orientação lusitanista da sua obra e do seu pensamento, a qual nem esgota esse pensamento nem sequer representa, a nosso ver, o que nele há de mais originário, profundo e universal. Um leitor mais desprevenido ou menos atento pode mesmo ser induzido em erro, se julgar encontrar aí a matriz fundamental da obra e do pensamento do autor de *O Homem Universal*. Na verdade, não vem daí o essencial da profunda e permanente inquietação metafísica e religiosa, das grandes e dramáticas interrogações sobre o sentido da vida, da orientação espiritualista, do pendor saudosista, da abertura à universalidade. No que se refere à inquietação metafísica e à orientação

---

<sup>45</sup> O. c., pp. 21-33.

<sup>46</sup> Uma visão mais alargada e completa dos antecedentes históricos da «Renascença Portuguesa» pode ver-se em Alfredo Ribeiro dos Santos, o. c., pp. 13-47 (I Parte: «O século XIX na origem da Renascença Portuguesa»).

espiritualista, é certo que elas foram cultivadas pelos homens da «Renascença Portuguesa» e que reflectem, antes de tudo, a reacção anti-cientista e anti-positivista da viragem do século, na justa medida em que cientismo e positivismo representavam uma aposta excessiva num figurino de progresso e modernidade que, na sua opinião, não servia para o nosso país. Mas o anti-cientismo e anti-positivismo de Pascoaes são, acima de tudo, inerentes ao natural instinto metafísico do seu génio pessoal, que, por isso mesmo que lhe é conatural, se manifesta na obra antes de esta se ter ligado aos propósitos da «Renascença» e permanece intacto para além da sua desvinculação a ela, até à morte. E esse instinto metafísico é que foi nele o factor mais determinante de toda a sua obra de poeta e de pensador. O resto foi apenas ocasião e causa adjuvante.

Com esta afinação de perspectiva, no quadro histórico-cultural da época em que Pascoaes produziu a sua obra de pensador e que nela exerceu certamente influência, é preciso sem dúvida colocar, porventura em primeiro plano, o ambiente asfixiante de cientismo e positivismo, materialismo e tecnicismo, e, em face dele, a vigorosa reacção vitalista e espiritualista renovadora do pensamento metafísico e valorizadora da poesia como instrumento mais adequado para a sua expressão, que, especialmente por obra de Henri Bergson, se fazia então sentir na Europa e em Portugal. Uma tal reacção casava-se perfeita e oportunamente com o génio poético-metafísico de Pascoaes. Hernâni Cidade sublinhou-o em termos bastante felizes ao escrever que a filosofia do espiritualismo renascente «que, iniciada em Kant, veio a ter em Bergson a sua repercussão mais sugestiva» marcou certamente a alma do nosso Poeta, na medida em que «era a dominante na tertúlia de Pascoaes, a cujas

divagações filosóficas presidia a eloquência cultíssima do bergsoniano Leonardo Coimbra»<sup>47</sup>.

Ao quadro epocal em que se insere a produção da obra de Teixeira de Pascoaes é preciso entretanto acrescentar outras correntes de pensamento e de cultura que, juntamente com a já referida, configuravam a atmosfera intelectual do tempo ou os ares que o Poeta, mais consciente ou mais inconscientemente, respirou, especialmente desde a sua estadia em Coimbra<sup>48</sup>. A sua formação mental reflecte efectivamente uma razoável dependência de fundo de toda aquela orientação do pensamento que Antero de Quental designou como as «tendências gerais da filosofia na segunda metade do século XIX». Aí se inscreve, sem dúvida, a fundamental tendência da ontologia pascoaesiana para ver o Universo como «o grande ser autónomo e eternamente activo», em «ilimitada e infinita expansão, tirando de si mesmo, da sua inesgotável virtualidade, de momento para momento, criações cada vez mais completas [...], envolvendo-se e desdobrando-se, em voltas cada vez mais largas e sinuosas, na

---

<sup>47</sup> Hernâni Cidade, *Portugal Histórico-Cultural*, 3ª ed., Arcádia, Lisboa, 1972, p. 393. Também Joaquim de Carvalho acabou por admitir, relativamente à obra de Pascoaes, que «a génese e, em parte, o teor das suas prefigurações da realidade, assim como a entrega sem reservas ao apelo da emoção e ao dom misterioso e revelador da palavra, não se compreendem cabalmente fora das correntes filosóficas, especialmente de Bergson, que há quarenta anos justificavam o regresso ao vital e ao imediato pelo valor noético da intuição e pela excelência da emotividade sobre a racionalidade.» (*Reflexões sobre Teixeira de Pascoaes*, in Joaquim de Carvalho, *Obra Completa*, vol. V, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1987, p. 75). Disso se faz eco e nos deixa o seu testemunho o autor de *Vida Eetérea* ao escrever em *A Era Lusíada* (1914), referindo-se à fome de vida espiritual que se fazia sentir por essa altura: «Veja-se o grande sucesso das Filosofias que, nos tempos de hoje, tentam satisfazer esse fundo e secular anseio da alma humana. As palavras de Bergson, em Paris, por exemplo, são sofregamente devoradas. Sente-se que elas respondem a uma fome insatisfeita, à necessidade mais viva da criatura.» (EL, 159); ou quando escreve, noutra parte: «Sente-se, na verdade, que o espírito humano está desejoso de se libertar do cárcere estreito, escuro, asfixiante, em que o materialismo o enclausurou.» (GP, 92). Veja-se ainda, sobre este assunto, João Ferreira, *A Saudade e o Saudosismo em Teixeira de Pascoaes*, «Itinerarium», III (1957), pp. 351-352.

<sup>48</sup> Veja-se Jacinto do Prado Coelho, *A Poesia de Teixeira de Pascoaes*, p.27; Idem, Introdução às *Obras Completas*, vol. I, pp. 24-26.

espiral sem termo do seu maravilhoso desenvolvimento.»<sup>49</sup> Era, no fundo, a visão metafísica do mundo típica do romantismo germânico, especialmente nas formulações de Schelling e Hegel, com a sua visão da Natureza como a face exterior do Espírito e deste como a face interior daquela, uma Natureza com o seu carácter sagrado, olhada como a própria Divindade em processo de auto-criação e de auto-revelação ou da sua auto-consciência a partir de uma originária noite de inconsciência. Pascoaes pode ter herdado directamente de Antero este fundo romântico-germânico-panteístico da sua própria ontologia<sup>50</sup>.

Uma tal visão do mundo, metafísica e espiritualista, acabou, algumas vezes, por se conjugar com a que foi propalada pelo evolucionismo científico, de pendor materialista, especialmente a partir de Haeckel. Isso aconteceu também no Pascoaes da fase juvenil da obra, onde o idealismo e o espiritualismo aparecem claramente sintetizados com o evolucionismo materialista<sup>51</sup>. O nome de Darwin e referências ao darwinismo são, de resto, frequentes na obra. Pode ter-se misturado aí também a teoria da evolução progressiva, de Herbert Spencer, com a sua ambígua abertura metafísica, teoria de cujo conhecimento no meio intelectual português há suficientes testemunhos. Pascoaes pode ter conhecido o pensamento spenceriano pela via de Sampaio Bruno, onde a evolução do mundo anda já ligada à ideia de Deus.

---

<sup>49</sup> Antero de Quental, *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX*, Editorial Comunicação, Lisboa, 1988, p. 46.

<sup>50</sup> Sobre o romantismo de Pascoaes e suas características germânicas, veja-se: Manuel Antunes, *Três Poetas do Sagrado*, «Brotéria», 65 (1957), p. 45; António de Magalhães, *Iniciação ao Moderno Pensamento Português*, «Rev. Port. de Filosofia», 10 (1954), p. 505; José Carlos Seabra Pereira, *Tempo neo-romântico*, «Análise Social», XIX (1983), pp. 845-873; Mário Cesariny, *Comentários às Reflexões sobre Teixeira de Pascoaes* de Joaquim de Carvalho, in *Os Poetas Lusíadas*, Assírio & Alvim, Lisboa, 1987, p. 29; Jacinto do Prado Coelho, *O Saudosismo e os seus Valores Individuais*, «O Comércio do Porto», 14 Abril 1953, p. 5. E ainda a polémica sobre *O Sentido da Vida*, in Mário Garcia, o. c., pp. 279-298.

<sup>51</sup> Deste evolucionismo materialista Pascoaes mostrar-se-á, mais tarde, desencantado. Escreverá no *São Jerónimo* : «O entusiasmo que espalhou, no mundo, a teoria darwinista! Nem a revolução francesa! Todos os macacos aplaudiram e coroaram de louros Darwin, o velho orango britânico.» (SJT, 189).

O estatuto epistemológico relativo da religião e da ciência, tal como Pascoaes o apresenta, tem aliás, também ele, razoável afinidade com o daquele pensador inglês. O que Spencer atribui à religião, como instância a que é reservado falar do Mistério que envolve o mundo, Pascoaes irá atribuí-lo à poesia, por ele considerada da mesma ordem daquela. No tocante ao pensamento epistemológico, devemos registar, em todo o caso, a persistência do agnosticismo metafísico de raiz kantiana. Pascoaes, por mais que aposte no pensamento metafísico, sentir-se-á sempre prisioneiro do preconceito da impossibilidade do acesso à verdade metafísica pela via da razão teórica, reservando-o, em contrapartida, como dissemos, à via poética do sentimento e da fantasia.

No ar do tempo se integrava também a corrente racionalista, proveniente do movimento iluminista do século XVIII e com forte incidência ao longo de todo o século XIX e ainda do XX. Na biblioteca particular de Pascoaes existia – e lá se conserva – abundante literatura desse âmbito, com particular destaque para Voltaire, parte da qual provavelmente herdada dos seus próximos antepassados. O nosso Poeta, convicto de que a história humana caminha em movimento das trevas para a luz (cf. SS, 199), assumiu como um dos objectivos da sua obra de pensador continuar a obra de «alguns escritores do século XVIII, como Rousseau e Voltaire que libertaram o povo francês e toda a Europa da escravatura medieval» (SS, 197). São palavras suas, em conferência proferida em 1922.

Nesta corrente se filia, por sua vez, a que se dedicou à crítica racionalista da religião cristã – com Loisy, Sabatier, Harnack e sobretudo Renan<sup>52</sup> –, bem como a ideologia jacobinista anti-clerical e anti-católica, com especiais reflexos entre nós na

---

<sup>52</sup> Em *A Ideia de Deus*, Sampaio Bruno dá-nos conta da grande efervescência provocada em diversos meios intelectuais e religiosos portugueses pela obra de Renan, especialmente pela *Vida de Jesus*. Cf. o. c., Lello & Irmão – Editores, Porto, 1987, pp. 92-95.

Geração de 70 e na ideologia republicana, com destaque para Junqueiro e Gomes Leal. Num contexto de Catolicismo decadente e desvitalizado, reduzido a «cadavéricas formas inanimadas»<sup>53</sup> e pelos seus adeptos frequentemente mal recomendado, estas correntes apoderaram-se do espírito do jovem Pascoaes, cristão por tendência natural e educação familiar mas teologicamente desprevenido, reduzindo o seu cristianismo, fundamental em toda a sua obra de pensador, a um cristianismo de sistemática interpretação racionalista, de cariz gnosticista, além de, especialmente nos primeiros tempos, notoriamente anti-católico<sup>54</sup>. A isso não deve ter sido estranha também a onda de esoterismo que por aí passou na viragem do século. O Poeta, que chegou a iniciar-se na Maçonaria em 1905<sup>55</sup>, não esconde o seu entusiasmo pelas correntes esotéricas, a que outros intelectuais do tempo aderiam também<sup>56</sup>.

Ao racionalismo – ao moderno como ao antigo – anda ainda ligado o paganismo, enquanto maneira de conceber e viver a vida que se reclama de modelos naturalistas e pretensamente humanistas e que, em nome da razão, da Natureza e do homem, ignora e despreza aquele núcleo essencial do mistério cristão, que é o mistério da Cruz, inseparável do mistério da Ressurreição. Um tal mistério – que, do ponto de vista da teologia cristã, remete para o insondável amor de Deus pelo homem e que, como já notara o

---

<sup>53</sup> António de Magalhães, *Para a compreensão de Teixeira de Pascoaes*, «Rev. Port. de Filosofia», 9 (1953), p. 279.

<sup>54</sup> Fundadamente, Manuel Antunes observa que, tal como em Fernando Pessoa e José Régio, o pensamento religioso de Pascoaes lança raízes numa tríplice direcção: a do mistério cristão, a da mitologia pagã e a do racionalismo ambiente. Cf. Manuel Antunes, *Três Poetas do Sagrado*, «Brotéria», 65 (1957), p. 44.

<sup>55</sup> Cf. A. H. de Oliveira Marques, *Dicionário de Maçonaria Portuguesa*, vol. II, Editorial Delta, Lisboa, 1986, col. 1087.

<sup>56</sup> Escreve Pascoaes, em *O Génio Português*: «Eduardo Schurée afirma que 'l'Occident est mûr pour l'ésotérisme chrétien et que l'heure est venue de le propager dans le grand public...'» (GP, 92); e mais adiante: «Felizmente, o renascimento religioso é inegável. Encontra-se bem claro, não só na obra de Eduardo Schurée, como nas obras dos modernos Filósofos, William James, Steiner, Bergson, Boutroux, etc. e ainda no progresso das várias sociedades esotéricas espalhadas pelo mundo.» (GP, 93).



apóstolo Paulo em relação aos gregos, sempre redundará em «loucura para os pagãos»<sup>57</sup> –, só sendo aceitável como mistério, e portanto como verdade supra-racional, tende naturalmente a escandalizar a razoabilidade dos espíritos teologicamente racionalistas. Assim foi acolhido também por Pascoaes, especialmente nos primeiros tempos<sup>58</sup>. Apaixonado, antes de tudo, pela Natureza e, ao menos na juventude, por um certo naturalismo afirmativo da vida que significava para ele sobretudo, lucreciana e nietzscheanamente<sup>59</sup>, a alegria de viver, o mistério da Cruz escandalizou-o sem dúvida. Para isso muito devem ter contribuído, além da influência directa de Nietzsche, também uma teologia, uma pregação e uma vivência popular, bastante difundidas no seu tempo, que se caracterizavam pelo excessivo dolorismo, a incidir mais na Sexta-feira da Paixão que no Domingo da Ressurreição<sup>60</sup>. Pascoaes era mais sensível ao lado alegre e festivo do Cristianismo, que sempre subsistiu, apesar de tudo, na tradição do povo, aliado a um inegável substracto de paganismo.

A influência dos Mestres da Suspeita, com particular destaque para Nietzsche, atingiu certamente o espírito do nosso Poeta, nomeadamente no que se refere ao problema de Deus, como teremos ocasião de verificar. A filosofia da morte de Deus e os ventos do ateísmo teórico, depois do anti-metafísicismo e do irracionalismo teológico de Kant, varriam, por esse tempo, a Europa e não deixaram de abalar profundamente aquela certeza fundamental onde se alicerçam todas as certezas metafísicas. Além do mais, com isso se tornou, para Pascoaes, mais dramático o seu problema teológico e mais agudo o seu drama religioso e

---

<sup>57</sup> I Cor. 1, 23.

<sup>58</sup> Sinais de uma certa mudança de ponto de vista, ainda que a ser compreendidos dentro da dinâmica ondulatória do pensamento de Pascoaes, podem ver-se, por exemplo, em SA, 319; DP, 194; VP, 262.

<sup>59</sup> Lucrécio e Nietzsche foram, de facto, para o jovem Pascoaes, duas referências essenciais.

<sup>60</sup> Dirá em *O Homem Universal* : «O Catolicismo é o cristianismo de luto [...], a religião do Cadáver, a procissão do Enterro» (HU, 84).

existencial. Em relação ao filósofo d'*A origem da tragédia*, todavia, Pascoaes, com a sua aliança de Jesus e Pã, parece ter-se deixado entusiasmar mais pelo Wagner de aliança semelhante entre Cristo e Apolo do que pelo radicalismo nietzscheano. Feuerbach, com a sua redução da teologia à antropologia e o seu religiosismo antropocêntrico, parece ter-lhe servido também, aliás, numa primeira fase da juventude, para temperar, apesar de tudo, aquele radicalismo com a afirmação de um «novo Deus» como criatura do homem.

### **3.4. Leituras pessoais e marcas adventícias**

As três classes de factores genésicos da obra atrás considerados podemos considerá-las como factores originários e fundamentais, determinando-lhe, cada uma a seu modo, a génese inicial e o sentido do desenvolvimento. Ao longo da sua vida, entretanto, Pascoaes fez naturalmente as suas leituras e delas recebeu marcas mais ou menos pontuais, sem esquecermos que, como já foi atrás sugerido, uma parte da sua formação filosófica e ideológica resultou certamente de conversas com amigos mais informados e mais apaixonados que ele pela leitura erudita, com particular destaque para Leonardo Coimbra. Dum modo geral, nada disso altera a substância do pensamento, incidindo mais sobre aspectos periféricos do que nucleares do mesmo. O que não deixa de ser mesmo curioso e significativo é que ele tenha chegado por si, pela via essencial da intuição poética, a múltiplas ideias fundamentais coincidentes ou próximas das que outros, pela via da reflexão racional e filosófica, já tinham descoberto ou haveriam de descobrir também.

É sabido que o Poeta lia outros autores com o intuito essencial de buscar confirmação ou apoio para o pensamento

próprio<sup>61</sup>. Como já Joaquim de Carvalho observou, «as influências que sofreu produziram-se não por imitação, isto é, modelando o seu estilo e o pensamento pelo estilo e pelo pensamento de outrem, mas por sugerência e pelo choque emocional que as leituras lhe provocaram, umas vezes alentando e nutrindo o desenvolvimento de coincidências, outras vezes gerando, por contraste, a eclosão do próprio pensamento.»<sup>62</sup>. Mas os autores lidos diluíam-se sistematicamente no fundo do pensamento pessoal, de modo que da nossa leitura da obra pascoaesiana nenhuma impressão de eruditismo se colhe. O Escritor foi sempre muito cioso de uma espécie de virgindade epistemológica. Como observou Mário Cesariny, «quere-se o primeiro homem que fita o primeiro sol e, como Novalis [...], deseja para si esse estado de graça anterior a toda a ideia já codificada»<sup>63</sup>. Por essa razão, quer se trate de textos literários quer religiosos quer filosóficos, não tinha qualquer pejo em os interpretar por conta própria, a partir do seu ângulo de visão e servindo-se da sua chave hermenêutica pessoal, acabando por tudo integrar, assim assimilado, no pensamento que lhe era próprio.

Mas a verdade é que ele leu e leu abundantemente, o que não significa que lesse sempre profundamente<sup>64</sup>. Em diversas passagens da obra dá-nos conta directa da sua actividade de leitor<sup>65</sup>. É certo que os grandes livros que, desde sempre, atraíram o seu interesse foram o livro da Natureza e o livro da vida, a que

---

<sup>61</sup> Conta Domingos Monteiro que Pascoaes se defendia ferozmente de qualquer imputação de influências estranhas: «Um dia afirmou-me, com o mais ingénuo descaramento: 'Nunca li nada a não ser a Bíblia...' E esses cinco mil livros que aí estão, nas estantes? – Ripostei-lhe ironicamente. 'A esses, passei-lhes os olhos por cima...» (*O Poeta e a Imortalidade*, in *Pascoaes*, comemorando o primeiro centenário do nascimento do Poeta, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa, 1980, p. 132).

<sup>62</sup> Joaquim de Carvalho, *Reflexões sobre Teixeira de Pascoaes*, in l. c., p. 75.

<sup>63</sup> Mário Cesariny, l. c., p. 30.

<sup>64</sup> Não escreveu ele, referindo-se ao tempo de estudos: «O estudante metiera-se em mim como um intruso» (LM, 162) ?

<sup>65</sup> Cf., p. ex., CA, 193 e 198; LM, 193 e 254.

acrescem algumas obras escritas em caracteres humanos, com relevo para a Bíblia (cf. LM, 192-193) e alguns poetas preferidos: Lucrécio, Virgílio, Dante, Camões, Frei Agostinho da Cruz (cf. CA, 193). Mas a polémica com António Sérgio fê-lo tomar consciência do seu desarmamento intelectual, despertando-lhe a necessidade de ler mais do que era seu hábito e seu gosto natural<sup>66</sup>. A sua biblioteca pessoal e as inúmeras referências aos mais diversos autores nos textos que escreveu são indicadores suficientes do amplíssimo leque de possíveis leituras ao longo dos anos<sup>67</sup>. E é curioso que a data de edição de grande parte dos livros que procurou adquirir, sobretudo dos estrangeiros, é posterior a 1920, isto é, ao seu afastamento da causa do «Saudosismo» renascentista, denotando a necessidade de apetrechamento especialmente nos planos científico e filosófico-científico. Na impossibilidade de citarmos aqui uma lista exaustiva<sup>68</sup>, julgamos todavia de interesse referirmos pelo menos os autores mais significativos, boa parte dos quais o Poeta terá pelo menos folheado. Dos clássicos da filosofia, lá se encontram obras de Platão, Séneca, Marco Aurélio, Santo Agostinho, Pascal, Montesquieu, Rousseau e Voltaire. Dos filósofos e pensadores mais recentes ou contemporâneos: Nietzsche, Schopenhauer, Renan, Abel Rey, Philéas Lebesgue, Edouard Schuré, Freud, William James, Bergson, Le Roy, Blondel, Le Senne, Meyerson, Delacroix, Brunschvicg, Martin Buber, Berdiaeff, Unamuno, Amorim Viana, Oliveira Martins, Teófilo Braga, Sampaio Bruno e Leonardo Coimbra. Do âmbito da literatura universal, estão lá

---

<sup>66</sup> Cf. Mário Garcia, o. c., p. 180.

<sup>67</sup> Em colaboração com José Carlos de Oliveira Casulo, e com o apoio e gentileza da Senhora D. Maria Amélia Teixeira de Vasconcelos, sobrinha por afinidade e herdeira do Poeta, tivemos oportunidade de passar em revista todo o recheio bibliográfico da biblioteca de Pascoaes, conservada sem alteração, mesmo formal, até à data da nossa pesquisa (Fevereiro de 1992).

<sup>68</sup> Veja-se, no Apêndice a este estudo, uma lista mais alargada de obras e autores. Pelas datas das edições, parece poder concluir-se que é só a partir dos quarenta e tal anos de idade que Pascoaes se preocupa notoriamente com a aquisição e a leitura de obras que reflectem a actualidade do pensamento científico e filosófico.

representados, entre outros, Teócrito, Lucrécio, Ovídio, Virgílio, Dante, Cervantes, Shakespeare, Goethe, Milton, Byron, Victor Ugo, Chateaubriand, Gérard de Nerval, Shelley, os românticos alemães (em antologia), Dostoievsky e Tolstoi. Omitimos escritores portugueses, cuja lista seria demasiado longa e que é suposto integrarem abundantemente o recheio das estantes. Haveria ainda que referir obras de cientistas modernos, como Poincaré, Darwin, Haeckel, De Broglie, Einstein; obras de ou sobre místicos, como S. Paulo, S. João da Cruz, S. Francisco de Assis e Frei Agostinho da Cruz, além de várias edições da Bíblia.

Certamente que Pascoaes não leu tudo o que tinha nas estantes. Parte dos volumes nem terão sido adquiridos por ele. Alguns foram oferecidos pelos próprios autores, outros terão sido herdados. Por outro lado, as edições de um bom número têm datas relativamente altas para poderem exercer sobre a obra de Pascoaes qualquer influência significativa. Com estas reservas, a acrescentar às que atrás formulámos, pelos testemunhos deixados nos textos e por todo este apetrechamento bibliográfico, podemos no entanto pensar que por detrás da obra pascoaesiana está toda uma secular herança cultural. Desde as raízes clássicas greco-romanas, com destaque para o orfismo e o platonismo, Lucrécio e Virgílio, passando pelas hebreo-cristãs – a Bíblia foi sempre o seu livro predilecto e os místicos cristãos os escritores mais apreciados –, atravessando a Idade Média dos trovadores e de Dante e os conturbados tempos modernos, até ao panorama da cultura sua contemporânea, um Pascoaes aberto a todos os ventos do espírito ou da inspiração, aparece como «lugar de confluência de toda uma tradição histórico-cultural portuguesa e universal»<sup>69</sup>. Também por este enraizamento, Teixeira de Pascoaes impõe-se como escritor e pensador universal, intérprete da humanidade, da sua cultura e da sua história, isto é, do mistério do ser e da vida

---

<sup>69</sup> Augusto Santos Silva e Isabel Margarida Duarte, *Pascoaes – Temas para uma leitura actual*, Editora Anos Oitenta, s/l, 1980, p. 11.

reiteradamente interpretado ao longo do tempo, no espaço do mundo, especialmente do mundo europeu.

Dos autores recentes ou contemporâneos, mais ou menos na ordem do dia, que certamente terá lido, alguns merecem uma referência particular. A Nietzsche, Darwin, Bergson e Renan fizemos já alusão, ao sublinharmos a sua influência no clima intelectual da época em que foi produzida a obra de Pascoaes. O filósofo alemão influenciou, a nosso ver, inclusivamente um certo estilo retórico, por vezes mesmo extravagante, panfletário e galhofeiro do escritor português. Dele escreveu, em *Santo Agostinho*: «A obra de Nietzsche foi, na verdade, um deslumbramento. E chegou a ser embriaguez, tal a virtude báquica do seu estilo!» (SA, 101)<sup>70</sup>. Na vertente final da vida e da obra, porém, Pascoaes ultrapassou, em grande parte, o seu entusiasmo juvenil pelo autor de *A Gaia Ciência*, a ponto de escrever na mesma obra: «Agora, muitas frases de Nietzsche soam arcaicamente» (SA, 99)<sup>71</sup>.

Com Bergson existem certamente numerosas afinidades, designadamente na ideia de um evolucionismo criacionista e espiritualista, na ideia do ímpeto afirmativo do ser como motor do processo ontológico, na valorização da intuição no conhecimento metafísico, na importância da memória na estrutura da consciência, no conceito de alma instintiva e intuitiva, no papel da simpatia no processo do conhecimento, na concepção do tempo e

---

<sup>70</sup> Próximo de Nietzsche anda Pascoaes em diversas posições da fase juvenil do pensamento: na apologia do paganismo como «religião» da vida, que contrapõe ao Cristianismo como religião da morte; na visão pessimista e trágica da existência; na ideia do Deus da tradição cristã como «velho Deus» moribundo; na simultânea admiração pela figura de Jesus; na ideia de um homem superior, como homem novo do futuro, auto-afirmando-se à altura de Deus; na sua persistente disposição de fidelidade à terra.

<sup>71</sup> Sem embargo para o que aqui se evidencia em largos traços, é pertinente a observação de Pinharanda Gomes quando considera «estando ainda por averiguar em toda a latitude a influência do pensamento de Nietzsche nas especulações poéticas, metafísicas e cósmicas de Teixeira de Pascoaes» (Dalila L. Pereira da Costa – Pinharanda Gomes, *Introdução à Saudade*, Lello & Irmão Editores, Porto, 1976, p.173).

da sua relação com o espaço, no relevo dado ao misticismo cristão. E, no entanto, Pascoaes recusava expressamente a sua dependência do filósofo francês, de quem todavia confessou ter lido *A Evolução Criadora*<sup>72</sup>. Pela nossa parte, na sua biblioteca apenas detectámos de Bergson *Matière et Mémoire*, numa edição de 1929. Parece-nos assim só em parte razoável a discordância de Mário Cesariny relativamente a Joaquim de Carvalho, a este respeito<sup>73</sup>. Em todo o caso, parece que a influência que certamente Bergson terá exercido em Pascoaes a ele terá chegado essencialmente, como foi notado por Hernâni Cidade, através do clima epocal e sobretudo via Leonardo Coimbra.

Ernest Renan, com a sua interpretação racionalista do Cristianismo, deixou certamente marcas profundas em Pascoaes. Na sua biblioteca existem pelo menos cinco volumes das obras completas, com datas de edição entre 1923 e 1928, além de diversos títulos avulsos de edição anterior, tais como *Histoire des Origines du Christianisme*, de 1866, e *Os Evangelhos e a segunda geração cristã*, em tradução portuguesa de 1911. Já nos anos 40, escreverá, em referência a Jesus Cristo: «Não foi ele morto novamente pelos sacerdotes da sinagoga racionalista?» (DP, 164).

Dostoievsky, Tolstoi e Berdiaeff, três escritores russos, e o ibérico Miguel de Unamuno foram profundamente admirados pelo Poeta de Gatão, e o último também amado. Com Berdiaeff manteve mesmo alguma correspondência. Representavam todos personalidades espiritualmente afins, com preocupações existenciais muito próximas, companheiros de um mesmo drama. Alma irmã por excelência foi D. Miguel de Unamuno, o idealista recriador do «cavaleiro da fé louca» como paradigma ideal para o existir humano. É provável que, em alguma medida, se tenham

---

<sup>72</sup> Quando, já em 1951, o Dr. Feliciano Ramos lha sugeriu, mostrou-se surpreendido e como que magoado, e respondeu laconicamente: «Conheço mal a obra de Bergson. Desse pensador francês apenas li *A Evolução Criadora*.» (Feliciano Ramos, *Teixeira de Pascoaes no Bom Jesus de Braga*, «Flor do Tâmega», ano 73, 26 Janeiro 1958, p. 1).

<sup>73</sup> Cf. Mário Cesariny, l. c., p. 29.

influenciado mutuamente, ainda que, cada um com a sua personalidade forte e autónoma, se sentissem acima de tudo próximos e se encorajassem mutuamente nos seus projectos de pensadores. Um e outro preocupados com a decadência nacional dos respectivos países e alimentando um sonho de renascimento pátrio na base da fidelidade às respectivas raízes; ambos possuídos de um mesmo sentimento trágico da vida e de uma mesma fome de imortalidade; ambos sensíveis à insubstancialidade da alma humana e à inconsistência do ser no tempo; ambos espíritos profundamente religiosos e metafisicamente inquietos, crentes cépticos e heterodoxos; ambos apostando mais na «fé» que brota do coração do que na ciência filha da razão; ambos aspirando «à fusão da ciência e da arte, do pensar e do sentir» (EI, 13-14); ambos lidando dramaticamente com uma ideia de Deus ao mesmo tempo criador e criatura; ambos próximos na interpretação do Cristianismo; ambos movendo-se entre o sim e o não de um pensamento dinamicamente contraditório<sup>74</sup>.

Também Schopenhauer, com o seu pessimismo e a sua teoria do mundo como vontade e representação parecem ter marcado o espírito de Pascoaes. Além de pessimista ele próprio, com tendência a olhar a vida como tragédia, enfatiza bastante o papel do desejo e do sonho. Ser será para ele desejo de ser. E o sonho será para ele mais real que a realidade, a via por onde a verdade oculta do ser transparece de além das aparências.

No que se refere a autores portugueses recentes ou contemporâneos, Pascoaes está próximo de Antero no seu idealismo metafísico e no seu pessimismo existencial e dele pode ter recebido vagos resquícios de hegelianismo e de preocupação humanitária. Guerra Junqueiro foi o ídolo da sua juventude<sup>75</sup>.

---

<sup>74</sup> Veja-se Jacinto do Prado Coelho, *Pascoaes e Unamuno*, «Cultura e Arte», suplemento de «O Comércio do Porto», 22 Outubro 1963, p. 5.

<sup>75</sup> «Teria uns quinze anos quando li os versos de Junqueiro [...]. Abriu-se, em mim, de súbito, uma janela para a luz. Fiquei, para sempre,



Com o fascínio que sobre ele exerceu, transmitiu-lhe certamente, além de influências estéticas, designadamente o gosto pelo estilo bíblico-profético e panfletário, importantes sugestões e orientações para o desenvolvimento de um pensamento que já lhe estava no sangue: o anelo místico-naturalista, a religiosidade panteísta, a apologia de um cristianismo franciscano e anticatólico, a ideia do envelhecimento de Deus e sua regeneração em novo Deus, a concepção evolucionista-panteísta do cosmos como corpo sofredor de Deus em ascensão espiritualizante e divinizante, a função redentora da dor pela força do amor, o messianismo, a sensibilidade ao apelo da terra e às raízes étnicas da Nação<sup>76</sup>. Com Sampaio Bruno e em convergência com Junqueiro<sup>77</sup> existem algumas afinidades, que podem traduzir algumas possíveis influências, menos todavia, porventura, do que por vezes tem sido sugerido: no carácter religioso, messiânico e profético do pensamento, na onto-teologia emanatista, com a ligação de Deus à ideia de queda ontológica, na consequente filosofia do bem e do mal, no sentido geral do processo ontológico. Sem prejuízo para a habitual assimilação de tudo isso à substância e ao modo que lhe eram próprios<sup>78</sup>.

---

deslumbrado!» (Teixeira de Pascoaes, *Duas Palavras [sobre Junqueiro]*, «A Águia», nºs 13-14 (Julho- Agosto 1923), p. 55).

<sup>76</sup> Sobre as possíveis influências de Junqueiro, veja-se: Jacinto do Prado Coelho, *A Poesia de Teixeira de Pascoaes*, pp. 9-10; Idem, *Introdução às Obras completas*, vol. I, pp. 24-25; Manuel Antunes, a. c., p. 47; António de Magalhães, *Na morte de Teixeira de Pascoaes*, «Brotéria», 56 (1953), p. 156; Domingos Monteiro, l. c., p. 85; João Gaspar Simões, *A grandeza em Teixeira de Pascoaes*, in AA. VV., *Pascoaes*, comemorando o primeiro centenário do nascimento do Poeta, p. 108.

<sup>77</sup> Parece-nos fundamentado – embora a ser entendido com a reserva que referimos e sem esquecermos as já referidas tendências gerais da filosofia na segunda metade do século XX –, o que escreve, a propósito, António Braz Teixeira considerando que a «visão superior do homem e do universo» e o «panteísmo transcendente» em que convergiram Bruno e Junqueiro constituíram «uma das matrizes essenciais do pensamento poético-filosófico de Teixeira de Pascoaes» (*Deus, o Mal e a Saudade*, Fundação Lusiada, Lisboa, 1993, p. 44).

<sup>78</sup> Veja-se, a propósito: Amorim de Carvalho, *Deus e o Homem na Poesia e na Filosofia*, Liv. Figueirinhas, Porto, s/d, p. 57 em nota; António Quadros, *Teixeira de Pascoaes e a Filosofia da Saudade*, «Diário de Notícias», 24 Janeiro 1963, pp. 13 e 15; reproduzido em Afonso Botelho e António Braz Teixeira (selecção e organização), *Filosofia da Saudade*, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa, 1986, pp. 749-755; Idem, *Memórias das Origens*,

A Leonardo Coimbra, seu quase conterrâneo, companheiro na «Renascença Portuguesa» e amigo admirado, Pascoaes considerava-o o verdadeiro filósofo do «Saudosismo» (cf. ELS, 49). Entre os dois pensadores e respectivos corpos de pensamento há flagrantes afinidades. Ambos cultivam a relação do pensamento com a terra, a paisagem e a existência concreta; um e outro privilegiam o pensar poético, a expressão metafórica e alegórica, o estilo aporético; os dois são pensadores religiosos, buscando um sentido religioso para a vida; em ambos se verifica a nostalgia do absoluto, a ânsia de luz, a vivência saudosa e a valorização metafísica da saudade; para ambos o homem é essencialmente o construtor de um mundo em devir; ambos são, cada um a seu modo, abertos a um pensamento-revelação jamais acabado. É preciso, no entanto, ter presente que *O Criacionismo* só aparece em 1912, quando Pascoaes tinha já dado à luz o cerne matricial do seu pensamento poético-metafísico. Leonardo deve ter representado para o autor de *Sempre* muito mais um reconfortante apoio moral, pela coincidência de pontos de vista em diversos temas e aspectos do pensamento e da obra em geral, sem embargo para algumas possíveis influências, designadamente na veiculação daquele fundo bergsoniano de que já falámos.

Refiram-se finalmente os nomes de Teófilo Braga e especialmente Oliveira Martins, em quem Pascoaes pode ter colhido ideias sobre a origem da raça<sup>79</sup>, o «génio português» e a teoria dos mitos; de António Nobre, a quem se assemelha pela sua eterna

---

*Saudades do Futuro*, Europa-América, Lisboa, 1992, p. 288; Álvaro Ribeiro, *Sampaio Bruno, Fundador da Filosofia Portuguesa*, in *As Portas do Conhecimento – Dispersos Escolhidos* (compilação e notas de Pinharanda Gomes), Ed. Instituto Adelino Amaro da Costa, Lisboa, 1987, p. 158; José Marinho, *Verdade, Condição e Destino no Pensamento Português Contemporâneo*, Lello & Irmão Editores, Porto, 1976, pp. 82-86, 135-136, 234-235.

<sup>79</sup> António Braz Teixeira refere Basílio Teles, com a sua contraposição entre arianos e semitas, como possível inspirador da teoria da origem da saudade portuguesa na fusão destas duas etnias. Cf. o. c., p. 123. Neste mesmo lugar aponta Amorim Viana como possível inspirador directo do «retornismo ascendente» típico da ontologia saudosista. Na biblioteca de Pascoaes não detectámos nada do primeiro pensador referido, mas de Amorim Viana encontra-se ali a sua *De feza do Racionalismo ou Analyse da Fé*.

saudade da infância e pela paixão pela paisagem física e humana portuguesa e de quem poderá ter recebido um primeiro contágio de saudosismo de sentido nacionalista; e de Raul Brandão, com a sua visão dramática da existência e o seu pessimismo existencial<sup>80</sup>.

Marcas adventícias do pensamento contemporâneo de Pascoaes encontram-se ainda em alguns informes das últimas aquisições da ciência. Por mais que tenha sistematicamente privilegiado o conhecimento poético sobre o científico, procurou sempre, mas sobretudo em fase mais adiantada da obra<sup>81</sup>, obter nas últimas descobertas científicas a confirmação de diversas ideias suas a que acedera pela via da intuição poética.

De resto, toda a formação que Pascoaes recebeu no domínio do pensamento recebeu-a em modo de autodidacta. O muito que leu e alguma coisa que ouviu, sem método e sem ordem e sempre com intenção e preocupação de o integrar num pensamento espontânea e originariamente seu, resultou assim necessariamente numa certa confusão mental, a traduzir-se, no pensamento produzido, num certo sincretismo. Poderia dizer-se deste em geral, e especialmente do que é dado em prosa, o que João Mendes afirmou em referência ao texto de *Santo Agostinho*, ainda que, para o efeito, o juízo resulte excessivo: «O sincretismo doutrinário das suas páginas, onde há lampejos perdidos e mal assimilados de todos os sistemas, transforma-se na simpatia centralizadora do grande todo, na indulgência universal para com todas as teorias. E a sua prosa adquire o aspecto de certa nebulosa de aparências, em cujo núcleo misterioso palpita o segredo reservado aos iniciados.»<sup>82</sup>.

---

<sup>80</sup> Dele diz, em carta a sua irmã, que foi «um dos maiores intérpretes da Dor humana» (in Maria da Glória Teixeira de Vasconcellos, *Olhando para trás, vejo Pascoaes*, p. 151).

<sup>81</sup> Cf. Ilídio Sardoeira, *Pascoaes descobre a ciência moderna*, «O Comércio do Porto», 4 Abril 1953; Idem, *Influência do Princípio de Incerteza no Pensamento de Pascoaes*, «Rev. Port. de Filosofia», XI –II (1955), p. 624.

<sup>82</sup> João Mendes, *Santo Agostinho ou Teixeira de Pascoaes?*, in *Literatura Portuguesa IV*, 2ª ed., Editorial Verbo, Lisboa, 1983, p. 100.

## Capítulo II

### O processo de pensar

#### 1. Pensar espontâneo e pensar reflexivo

Para o poeta de *Sempre*, pensar foi cumprir uma lei da vida, dar largas a uma «necessidade espiritual de revelação ou confissão» (SJT, 14). Por isso a sua obra de escritor é, toda ela, por inerência, obra de pensador. O dom do pensamento foi nele inerente ao dom da poesia, e a necessidade espiritual de que fala foi por ele interpretada como ontológica antes de ser psicológica. Pensamento do ser que a si mesmo se pensa pela mediação do Poeta, será, por isso, na sua génese primeira, um pensamento inspirado, espontâneo, ditado pela voz da terra ou do ser e pelo Poeta-Pensador acolhido como dom e revelação.

Mas em Pascoaes o pensamento foi também esforço. Esforço de a si mesmo se compreender como poeta e de compreender o pensamento vindo à luz na espontaneidade da sua poesia. O seu pensar, começando por ser espontâneo, desdobra-se assim, num segundo tempo, em pensar reflexivo. Daí que à produção da sua obra de pensador andem inerentes simultaneamente uma facilidade e uma dificuldade. A facilidade é inerente à espontaneidade, a dificuldade à reflexividade.

Pensar espontâneo e pensar reflexivo são independentes da escrita em verso ou em prosa. Se à primeira anda ligada, em princípio, uma maior dose de inspiração, também lhe é inerente uma maior preocupação de artifício literário. Por outro lado, se naquela interfere de vez em quando o filósofo que pensa, nesta o poeta tende sistematicamente a sobrepor-se ao filósofo.

Quando pensa poeticamente, assim o sente o próprio Pensador, «o sentimento faz-se pensamento, a emoção é a mesma

substância da consciência, a argila do seu perfil. E é por ímpetos emotivos que a consciência se ilumina e desvenda, a si mesma, novos recantos obscuros» (HU, 33). É por esta via que Pascoaes tem acesso às suas intuições mais profundas. Quando, porém, pensa reflexivamente, a espontaneidade da inspiração, que a emoção aquece e anima, a custo dá lugar ao esforço intelectual a frio, que é para ele uma violência, porque não é esse o seu dom natural. O poeta não larga o pensador racional, interferindo no discurso, dificultando o trabalho da razão e tornando o discurso híbrido e descontínuo: desconhecendo o discurso linear, pensa por sobressaltos iluminados, «raciocina imagens, imagina e combina abstracções»<sup>1</sup>, dá saltos lógicos inesperados, entra em contradição, tem dificuldade em dar às ideias contornos definidos e em imprimir ao raciocínio o rigor da lógica<sup>2</sup>. «A sombra intuitiva consome a luz da Razão» (PL, 175). É deste hibridismo que o Escritor se dá conta quando escreve em *O Homem Universal* : «A minha obra é um produto do meu trabalho, iniciado no mistério da sombra e concluído à luz do sol: sol de inverno enublado» (HU, 186).

A dificuldade do pensar reflexivo é agravada pelo autodidactismo filosófico do Poeta-Pensador. Tendo-se lançado sozinho na aventura do pensamento, sem preparação filosófica de escola e sem referência de fundo a qualquer sistema<sup>3</sup>, privilegiando a criatividade pessoal, sem método filosófico adequado e mesmo em renúncia expressa ao modo científico do filosofar, sem conceitos fundamentais claros e precisos, sem a

---

<sup>1</sup> António de Magalhães, *Na morte de Teixeira de Pascoaes*, «Brotéria», 56 (1953), p. 158

<sup>2</sup> Raramente, como veremos adiante, usa Pascoaes o discurso formalmente demonstrativo. Usa-o todavia, ou tenta usá-lo, algumas vezes, por exemplo na polémica sobre *O Sentido da Vida* e em alguns textos doutrinários da campanha saudosista. A sua argumentação é, em regra, pouco consistente.

<sup>3</sup> Como observou Abílio Martins, «vemo-lo, às vezes, debater-se com dificuldades elementares, ao passo que se lança, outras vezes, triunfalmente, pelo que julga, porventura, grande avenida do pensamento, e não passa, quiçá, de tortuoso beco sem saída...» (*A Filosofia de Teixeira de Pascoaes*, «Brotéria», 34 (1942), p. 63).

posse de uma terminologia filosófica de rigor, acabou por se encontrar navegando no oceano do pensamento sem outra bússola que não fosse a da intuição do coração e sem outra utensilagem metodológica, conceptual e terminológica que não fosse, no essencial, a que por si mesmo ia forjando. A sua razão teve assim, sem dúvida, o mérito de abrir caminho por si mesma, e o seu pensamento, o valor de ser, no essencial, o seu próprio pensamento. Mas o Pensador pagou a factura em importantes limitações desse pensamento, que acabou por ser feito em modo de aventura, fascinante mas temerária, a traduzir-se num sistemático «procurar e não encontrar» (SP, 92). Daí resultou, em boa parte, a tensão dramática que acompanha o seu pensar. O drama tem certamente, como teremos ocasião de ver, outras raízes, mais profundas<sup>4</sup>. Mas é agravado pela confusão mental e pela angústia de, frequentemente, se sentir perdido ou naufragado no mar do pensamento, com aquela sensação de que se faz eco em *Cânticos*: «Diante de mim, este caminho aberto / Que ninguém sabe onde é que vai parar /.../. Este escuro profundo em que me sinto / Pairar e flutuar...» (CA, 176).

A dificuldade de pensar reflecte-se em certos defeitos típicos da sua escrita de pensador – alguns dos quais só o são relativamente ao paradigma científico do discurso filosófico –, tais como: a falta de rigor lógico, a descontinuidade, a desarticulação e o desconcerto do discurso; a derivação repentina e despistante; o pensar anárquico e confuso, tumultuoso e emaranhado, sincopado e fragmentário; a imprecisão conceptual e a instabilidade terminológica; o abuso da hipérbole e da expressão absoluta; a indefinição, a oscilação, a contradição e a suspensividade; a sobreposição ou a mistura indiscriminada dos planos epistemológicos e dos registos da linguagem: poético e filosófico, racional e irracional, físico e metafísico, o dito sublime

---

<sup>4</sup> Veja-se, no último capítulo deste estudo, o apartado «Contradição e drama».

e o vulgar, o genial e o infantil, o sério e o jocoso<sup>5</sup>. Não admira, por isso, que, numa primeira e superficial abordagem, a prosa de Pascoaes, na sua dinâmica própria, dê facilmente a impressão de uma prosa surrealista ou tocada de certa dose de loucura. O leitor que procura seguir o fio do seu discurso sente que aquele lho desconjunta e desarticula, baralha e confunde, despistando-o frequentemente do caminho que esperava seguir.

Com a dificuldade de pensar anda intimamente ligada a dificuldade de expressão. A distância que inevitavelmente separa a palavra do pensamento, agravada pela que separa este da realidade pensada, é também para Pascoaes um verdadeiro drama. «O pensamento detesta as palavras» (DJ, 98), pensa ele, na sua aguda percepção de como toda a palavra, sendo tradução de tradução, é uma traição agravada. Esta dificuldade é nele, em boa parte, função da sua alergia à logicidade do pensamento. As intuições poéticas, matéria prima do seu pensar reflexivo, são pré-lógicas, e, no momento de as racionalizar, a custo lhes procura um *logos* adequado em que as possa verter<sup>6</sup>. Daí que se interrogue: «Existirá perfeita coincidência entre o que dizemos e o que pensamos?» (SA, 232); «Quem é que muda em sons articulados o seu mais íntimo pensar? O pensamento foge-nos dos miolos, e as nossas frases não o alcançam. Estas têm a velocidade do som; e aquele a da luz...» (EMP, 250). Sentindo embora que o

---

<sup>5</sup> Pascoaes é mestre em baralhar os níveis e os géneros do discurso: «mal nos dá uma nota lírica, já emboca a tuba épica, já deixou o canto a meio e temo-lo a filosofar; mal expôs o estado da questão e ei-lo a brincar com o florete da ironia, apenas nos provocou um sorriso e continua a falar com uma seriedade de moralista; esperávamos uma peroração eloquente e sai-nos uma fuga lírica; tudo nos encaminhava para uma conclusão sentenciosa e, no melhor da festa, depara-se-nos um epigrama; só faltava desenvolver a alegoria e as imagens estilhaçam-se entre dados históricos e reflexões sapienciais...» ([António] Dias de Magalhães, "*Napoleão*" de Teixeira de Pascoaes, «Brotéria», 32 (1941), p. 504).

<sup>6</sup> Lembra Santo Agostinho, quando, acerca do que pensamos e dizemos de Deus, observa que «o pensamento é mais verdadeiro que as palavras, e a realidade mais verdadeira que o pensamento» (*De Trinitate*, VII, 4, 7).

problema não é exclusivo seu, está particularmente ciente de que as palavras mais *querem dizer* do que verdadeiramente dizem<sup>7</sup>.

É, em parte, para obviar a esta distância do pensamento à palavra que o Poeta-Pensador prefere à linguagem técnica e arrevezada, que complica, atrapalha e enfraquece o jacto do pensamento, uma linguagem simples e directa, o mais possível espontânea e natural. Desdenha dos «sábios» que, «com palavras de exótico som misterioso, fazem um barulho de espantar os papalvos, irmãos dos que vão à missa porque ela é dita em latim» (HU, 158-159). Essa foi uma das razões porque acabou por abandonar o artifício do verso, preferindo a expressão em prosa. Pela mesma razão ainda, à linguagem abstracta ou conceptual, que implica a interferência de um trabalho lógico, preferiu sempre a linguagem metafórica e simbólica, literária e poética, a qual, no seu modo figurativo ou imaginativo, se mantém mais próxima da intuição originária da verdade, ainda que mais obscura como a mesma verdade. É nesta ordem de ideias que considera a mitologia mais próxima da verdade que quer dizer do que a filosofia científica: «O Logos é o Mito estilizado; e este aquele no seu estado natural» (NA, 20).

O discurso pascoaesiano apresenta, como quer que seja, a ambiguidade própria de um pensar originariamente poético-intuitivo, a que acresce, por força de uma necessidade interior, o esforço racional de interpretação e clarificação. O pensar poético segue o ritmo espontâneo, abrupto e repentino da inspiração. Quando chega à palavra escrita já não leva consigo a plenitude do

---

<sup>7</sup> «Expressamos o que imaginamos pensar, isto é, o que pensamos falando, não o que pensamos em silêncio. Mas não expressamos o nosso pensamento verdadeiro, esse que nos foge das palavras e se perde no infinito da nossa intimidade. Isto explica muitas contradições da nossa pessoa.» (HU, 186-187). Pascoaes perde-se, de facto, em torrentes de palavras, para afinal nada dizer do que queria dizer: «Palavras que subis aos nossos lábios, / Que trazeis vós de dentro? Quase nada... / Apenas um reflexo moribundo / Da divindade oculta em cada ser.» (CA, 181).



vigor nem da luminosidade<sup>8</sup>. Daí a sistemática insatisfação do Poeta-Pensador em relação a tudo o que escreveu. Daí também que, como escreveu Jacinto do Prado Coelho, Pascoaes «dir-se-ia um nórdico pela visão obscura das coisas, dir-se-ia um ático pelo desejo de claridade formal»<sup>9</sup>. Mais desejo que realização conseguida, convenhamos, porque esse desejo de controle e organização não se entendia com o seu impulso espontâneo, com as interferências de sempre novos relâmpagos de pensamento intuitivo e a sua pressa em passá-los a escrito antes que se evanescesse o esplendor da sua luz. Daí resulta, além do mais e em boa parte, a pessoana impressão da «pouca arte» de muitos dos seus versos e, em geral, a impressão de desleixo e inacabamento formal em que, apesar de tudo, se quedaram bastantes dos seus textos. A escrita em prosa representa também essa tentativa de clarificação de obscuridades inerentes ao texto em verso, fazendo evoluir o pensamento «desde o seu esboço original até uma certa definição» (HU, 24), na convicção de que «à emoção profunda sucede o pensamento, a queda da temperatura, a saúde do intelecto» (DP, 162).

Mas o esforço clarificador realiza-o Pascoaes já no interior da obra em verso, continuando-o na obra em prosa. É sabido que corrigia, emendava, aperfeiçoava infatigavelmente os textos que escrevia. Alguns, designadamente em verso, representam praticamente uma completa transformação, de edição para edição<sup>10</sup>. Correspondendo, de resto, cada nova edição a um

---

<sup>8</sup> Como ele próprio dirá, «o meu pensamento poético desenvolveu-se em mim com tal rapidez que, para lhe não ficar atrás, tive de o exteriorizar em livros escritos à pressa» (Resposta a Boavida Portugal sobre o seu *Inquérito*, in Boavida Portugal, *Inquérito Literário*, Liv. Clássica Editora, Lisboa, 1915, p. 29).

<sup>9</sup> Jacinto do Prado Coelho, *A Poesia de Teixeira de Pascoaes*, Atlântida, Coimbra, 1945, p. 86.

<sup>10</sup> Carlos Nuno Salgado Vaz fez, a título exemplificativo, o estudo das variantes de quatro poemas em sucessivas edições. Nesse estudo conclui que, para além de uma expressão estético-formal mais acabada, o Poeta procurava também, nas suas revisões textuais, a clarificação das ideias expressas, designadamente através de uma mais perfeita adequação das palavras ao

horizonte de compreensão mais enriquecido e alargado, a revisão dos textos era, para ele, também um exercício de auto-interpretação, em que, na fidelidade às grandes intuições originárias, delas extraía uma sempre maior riqueza de sentido.

Em regra, porém, o discurso em prosa mantém ou prolonga, quando não complica, a ambiguidade claro-escura decorrente do génio poético do Autor. Por mais que se esforce por dar em verbo claro e distinto o que repentinamente fulgurou no seu horizonte interior, dificilmente o consegue. As intuições fulgurantes evanescem-se e o Poeta-Pensador a custo as consegue articular, já desmaiadas, em discurso racional e coerente<sup>11</sup>. Nele será eterno esse «conflito, reflexo da velha luta entre o espírito apolíneo e o espírito fáustico»<sup>12</sup>.

## **2. Pensar em si e pensar fora de si: seriedade e ironia**

Com o modo reflexivo e o modo poético do pensar se relacionam, em Teixeira de Pascoaes, o pensar em si e o pensar fora de si. O Poeta pensa em si quando e na medida em que pensa com lucidez racional; e pensa fora de si quando e na medida em que pensa em delírio trans-racional. Em si e fora de si significam, neste caso, respectivamente, na posse da sua razão pensante, isto é, no seu estado de lucidez ou de juízo, e fora dessa posse, isto é, em estado de sonho ou de loucura. O primeiro modo implica o predomínio do espírito apolíneo ou diurno, e é relativamente repousante ou sereno; pressupõe no Pensador, como já

---

pensamento (*A Saudade em Teixeira de Pascoaes*, Dissertação de Mestrado na Faculdade de Letras do Porto, texto policopiado, Braga, 1986, pp. 27-102).

<sup>11</sup> Já Leonardo Coimbra fez uma aproximação semelhante: «Pascoaes não é dado às ciências nem ao raciocínio analítico; é, sob a inspiração, um vidente, um condensador de recordações em descarga... Por isso, quando o vento inspiratório se acalma e o esforço reflectido vem a cimentar os intervalos, há interferências da inteligência com a intuição.» (Prefácio à 2ª edição de *Regresso ao Paraíso*, in *Obras Completas de Teixeira de Pascoaes*, edição de Jacinto do Prado Coelho, vol. IV, Bertrand, Lisboa, s/d [1968], p. 17).

<sup>12</sup> Jacinto do Prado Coelho, l. c.

sublinhámos, um certo esforço e violência. O segundo obedece, pelo contrário, ao predomínio do espírito dionisiaco ou nocturno; sendo um pensar delirante, é mais consentâneo com o génio natural do Pensador, que Sant'Anna Dionísio define justamente como «génio febril e nocturno»<sup>13</sup>.

Em regra, o pensar em si é predominante na obra em prosa de teor expositivo e didáctico, em que o Pensador faz um razoável uso da razão pensante, designadamente na doutrinação «saudosista», em *O Homem Universal*, nas conferências, prefácios e artigos. Por seu turno, o pensar fora de si é inerente ao pensar poético como tal. Na medida em que esse modo poético é o modo originário e, como tal, anda subjacente ao modo reflexivo e com ele misturado, podemos dizer que todo o processo de pensar anda, em Pascoaes, mais ou menos tocado de uma certa tensão para fora de si ou para a trans-racionalidade.

Impõe-se, no entanto, uma distinção no interior do próprio pensar fora de si. Na verdade, há, no nosso Poeta, um pensar fora de si espontâneo e natural e um pensar fora de si reflectido e artificial. O primeiro é próprio do pensar poético em geral; o segundo manifesta-se apenas em alguns escritos do período pós-saudosista. Aquele representa a tendência do pensar poético para o *ékstasis*, que é movimento de dentro para fora de si, próprio do sonho visionário da verdade em visão-afirmação ontológica, fundadora da crença ou certeza poética; nessa visão-afirmação, o Poeta, mais do que pertencer a si mesmo, pertence ao ser que nele e por ele espontaneamente se faz pensamento e advém em

---

<sup>13</sup> Sant'Anna Dionísio, *Génio febril e nocturno de Pascoaes*, in AA. VV., *Pascoaes*, comemorando o primeiro centenário do nascimento do Poeta, Imprensa – Nacional – Casa da Moeda, Lisboa, 1980, p. 217. O mesmo Sant'Anna Dionísio estabelece uma distinção que, embora nos termos possa assemelhar-se, todavia não coincide na substância. Fala de períodos febris de criação e de períodos de fadiga ou repouso. «Como períodos de fadiga ou repouso, são flagrantes, na trajectória ascendente do Poeta, os *Cantos Indecisos*, após o *Sempre*; a monótona *Senhora da Noite* depois de *Vida Etérea*; o *Pobre Tolo*, a seguir ao ímpeto criador do *Regresso ao Paraíso* e o *Doido e a Morte*; o *Duplo Passeio*, após a visão genial do *S. Paulo* e *S. Jerónimo*.» (*O Poeta, essa ave metafísica*, Seara Nova, Lisboa, 1953, p. 83).

palavra; e o estar fora de si é aí, mais propriamente, o seu estar identificado com o ser, por conta dele, deixando que seja o ser e não ele próprio a ter a iniciativa e a responsabilidade do pensamento. Diferentemente, o pensar fora de si reflectido e artificial é um pensar fora de si conscientemente assumido como tal, tendo subjacente uma reflectida epistemologia da loucura como sabedoria e do sonho como lugar de revelação da verdade. Nesta segunda modalidade, o Pensador dá consigo fora de si, tornando-se reflexivamente consciente de que não é no pensar em si, ilusoriamente promissor de uma verdade dada em posse, mas no fora-de-si do pensamento que este se abre para o horizonte da verdade que sempre se furta à sua posse.

É este segundo modo de pensar fora de si que desejamos pôr especialmente em evidência, pelo que ele significa tanto em si mesmo como no seu confronto, quer com o primeiro modo de pensar fora de si, quer com o modo de pensar em si. Tanto o pensar em si como o primeiro modo de pensar fora de si revestem a forma da seriedade, ao passo que o segundo modo de pensar fora de si se caracteriza antes pela jocosidade ou pela ironia.

O pensamento sério caracteriza-se pela tensão da afirmatividade e pela tendência para o repouso na certeza, sob a forma de crença na verdade revelada. Desenvolve-se em trajectória ascendente – ainda que irregular e com algumas quebras, de que as *Elegias* são o mais significativo exemplo – na obra em verso e em prosa anterior à crise pós-saudosista. A partir daí alterna com o pensar jocoso e dubitativo. O pensar fora de si em jocosidade ou ironia tem especial presença naqueles escritos exacerbadamente delirantes em que Pascoaes se aproxima do modo surrealista de pensar e de escrever<sup>14</sup>. Tais são, antes de

---

<sup>14</sup> Não é que ele dependa ou sofra influências do movimento chefiado por André Breton. O Primeiro Manifesto do Surrealismo data de 1924 e desse mesmo ano é a primeira edição, em prosa, de *O Pobre Tolo*, escrito no ano anterior. E esta obra é a primeira a documentar abundantemente o modo de escrita e de pensamento de que agora nos ocupamos. O que aí há é a comum raiz

mais e paradigmaticamente, *O Pobre Tolo* (1924) e *Duplo Passeio* (1942).

Trata-se de dois textos paradigmáticos, na medida em que, reflectindo, um e outro, momentos cruciais de crise e desencanto na vida e na obra do Pensador, assinalam, cada um a seu modo, uma quebra ou inflexão na trajectória afirmativa do pensamento<sup>15</sup>, apresentando, de modo concentrado e particularmente denso, o tom de jocosidade e ironia que acompanha aquela inflexão e que vamos encontrar, em assomos mais ou menos dispersos, na maioria dos textos produzidos depois de *O Pobre Tolo*, com especial referência para *Santo Agostinho* e *Dois Jornalistas*<sup>16</sup>. Em *O Pobre Tolo*, esse auto-retrato de Pascoaes «em desenho de lágrimas e riso»<sup>17</sup> ou «em trágica ironia de si mesmo»<sup>18</sup>, temos o arauto do «Saudosismo» desencantado da sua aposta na doutrina do renascimento da Pátria pela via e pela força da «saudade revelada»<sup>19</sup>. Na segunda parte de *Duplo Passeio*, deparamos com um Pascoaes a desfazer em pedaços aquele bloco de certeza luminosa que em suas mãos depusera a menina de Travassos, ao exclamar, com toda a força da sua fé infantil: «Aquele é o Senhor!».

---

do Romantismo, do qual o Surrealismo é, no essencial, um dos últimos excessos pelo culto exacerbado do espírito dionisiaco ou fáustico da irracionalidade, traduzido especialmente no primado dos estados de sonho e de loucura sobre o de razão vigilante e controlada pelo senso comum. Fundamentada nos parece, pelo contrário, a opinião de Alexandre Teixeira Mendes, quando afirma que Pascoaes «teve uma influência determinante no *Movimento Surrealista*» (*Teixeira de Pascoaes – Fragmentos de um perfil*, in «Letras e Letras», ano V, nº 79 (16 Setembro 1992), p. 9). Entenda-se influência no movimento surrealista português.

<sup>15</sup> Veja-se, a propósito do primeiro momento, Sant'Anna Dionísio, *O Poeta, essa ave metafísica*, pp. 68-69.

<sup>16</sup> Veja-se especialmente o diálogo entre os dois jornalistas a propósito da *blague*, no capítulo XVI (DJ, 221-222).

<sup>17</sup> Mário Garcia, *Teixeira de Pascoaes*, Publicações da Faculdade de Filosofia, Braga, 1976, p. 200.

<sup>18</sup> António de Magalhães, *Na morte de Teixeira de Pascoaes*, l. c., p. 158

<sup>19</sup> Particularmente eloquentes são, neste sentido, os versos em que Pascoaes diz que o tolo «De si mesmo / Duvida e ri... O riso nos liberta! / Aquele riso irónico, supremo: / A luz desencantada, a consciência / Que, atingindo o absoluto, se ilumina, / Apagando ilusões, quimeras, sonhos...» (PTv, 299).

O que aí é profundamente significativo é essa inflexão do pensamento, de uma postura afirmativa para uma atitude dubitativa ou incerta. Nos dois casos, ela é acompanhada por um processo de emigração interior. O Pensador vira costas à realidade que lhe aparece demasiado cruel ou demasiado imperativa, conforme o caso. No primeiro caso, o profeta desiludido refugia-se no reino da loucura, dando consigo no pobre tolo a pensar em transe no meio da ponte de S. Gonçalo. No segundo, o crente religioso por um instante dá lugar ao céptico agnóstico, novamente baralhado e confundido, «ateoteísta» dramaticamente dividido entre a crença e a descrença. Após uma partida ganha, baralha de novo as cartas e recomeça o jogo, transferindo-se para o reino do sonho onde o «passeio» se repete em contradição com o passeio em realidade. Num caso e noutro, simbolicamente, Pascoaes reconhece-se viandante da verdade e reconhece, ao mesmo tempo, que a verdade absoluta se encontra a uma infinita distância, fora do seu alcance. Desconfia, por isso, de toda a certeza dela. Em boa medida, a sua procura será agora efectivamente encarada mais como um jogo do que como coisa séria, procura marcada pelo tom de jocosidade que, aqui, significa essencialmente ironia. Não é, pois, por acaso que utilizamos a metáfora do jogo. Jogo de cartas ou jogo de cabra-cega, em sonho ou em loucura, batendo e levantando as cartas das suas intuições e pressentimentos ou tentando de olhos vendados agarrar a verdade que antecipadamente sabe que sempre se lhe escapará, tal será, a partir do desaire «saudosista», a postura do Pensador em face da mesma verdade.

Importa aprofundar o significado desta jocosidade e ironia, pois da sua compreensão depende a correcta compreensão de uma boa parte da obra de Pascoaes. A ironia é, como dissemos, um jogo, de que resulta um modo jocoso de pensar e de dizer. É um di-vertimento, uma manobra de di-versão, uma volta que o Pensador dá na direcção do seu pensar. Por ela, desvia-se da

direcção que o pensamento levava, para se situar, em transcendência e distanciamento crítico, acima dela. Nesse sentido ela pode, com razão, designar-se por ironia transcendente. O desvio irónico implica um disfarce, conforme o velho conceito de Aristóteles, um disfarce que pretende conduzir à verdade. O leitor que não se aperceber desse disfarce acaba despistado na sua leitura, seguindo a direcção que o pensamento levava, sem tomar consciência de que, a partir da viragem irónica, o Pensador está a significar o contrário do que diz, e sem ter em conta que, no fundo, passou a assumir uma posição crítica.

Em Pascoaes, o distanciamento crítico-irónico dá-se quer em face do mundo e da vida por ele pensados, quer em face dos críticos do pensamento, quer em face de si mesmo como pensador. Em *O Pobre Tolo* todos estes alvos da ironia estão presentes. Na figura do pobre tolo, em que o Pensador se refugiou, está o profeta a um tempo desconcertado com o mundo e desanimado da vida, acusador dos que não o entenderam e repensador da sua própria profecia. «O tolo é um deus Apolo decaído./ Um Deus que no desterro se apagou...» (PTv, 237). Por mais que se esforce por compreender a vida, nada compreende, já não sabe nada de nada<sup>20</sup>. Aqui e além, o Poeta desce mesmo de novo ao plano da seriedade para explicar: «E este esforço, dramático e espectral, / É a minha própria vida, uma profunda, / Inútil e perpétua inquietação!» (270-271). Por sua vez, os outros, os «sãos», não o compreendem a ele: «Riem-se dele os brutos racionais» (283), isto é, «Os sábios da ignorância, aqueles sábios / Que medem este mundo e fotografam / O nosso pensamento!» (237).

Em relação aos que dele divergem e se riem, não são apenas os «sábios» que ele tem em vista; são também os que pacificamente repousam sobre o saber do senso comum. A sua ironia assume então facilmente, em relação a uns e a outros, a

---

<sup>20</sup> «O tolo existe, / Sabe mesmo que existe, mas não sabe / Mais nada, e sofre; e a sua dor profunda / É toda a sua vã sabedoria...» (PTv, 261).

figura da sátira. O seu elogio da loucura não é, nesta linha, mais que a denúncia da falsa sabedoria dos sábios e do falso juízo do senso comum. Nem este nem aqueles são capazes de entender o pensamento poético e metafísico que os ultrapassa. É a sua maneira de proclamar o horaciano *Odi profanum uulgu et arceo*<sup>21</sup>, de desacreditar o bom senso da vulgaridade profana, tanto da comum como da científica. A ironia é aqui uma forma de afirmação pessoal e de desforço. O Escritor usa-a ora em modo surrealisticamente subversivo, ora em modo de *blague*. Reveste-a, por vezes, de um sorriso superior, à Eça, ou de uma disfarçada malícia de *épater le bourgeois*. «Que é a *blague* senão a graça caricatural da banalidade?», pergunta pela boca do jornalista (DJ, 222). Pascoaes brinca, deste modo, com o leitor, servindo-se da sua dialéctica de contradição, assumida como processo de revelação ou aproximação da verdade. Retoma, no fundo, a velha ironia socrática, pela qual se provoca o vir a si da consciência iludida ou alienada na falsidade. A ironia desaliena essa consciência, despindo-a das suas certezas ilusórias e obrigando-a a dar à luz a verdade ou, pelo menos, a predipor-se para isso.

Mas a ironia de Pascoaes não poupa, de facto, o seu próprio pensamento<sup>22</sup>. Nessa linha, ela tem subjacente um propósito de cautela, na perspectiva de qualquer possível tentação da certeza fácil ou apressada e de todo o excesso de seriedade no pensamento. É já com *O Bailado* (1921), primeira obra em prosa depois do desaire do «Saudosismo», que ele inaugura esta linha de ironia. É «um drama em verso branco», como explica em carta a Unamuno (cf. EI, 53), o prelúdio de *O Pobre Tolo* (1924)<sup>23</sup>. Nessa obra, pela primeira vez de forma sistemática, «o

---

<sup>21</sup> «Detesto a vulgaridade profana e dela me afasto» (Quintus Horatius Flaccus, *Odes*, III, I).

<sup>22</sup> Nas pp. 186-192 da primeira edição de HU, pode ver-se um claro exemplo do simultâneo distanciamento irónico de si próprio e dos seus críticos.

<sup>23</sup> O próprio Pascoaes o indicia, quando, no final, previne o leitor acerca do que esta obra lhe diz acerca dele: «Sintetizando-me, verá quem eu sou: um pobre tolo...» (BA, 158).



pensamento metafísico vira-se contra si próprio», abrindo-se à «dúvida dinamizadora», como já observou Jacinto do Prado Coelho<sup>24</sup>. A ironia é, porém, aí ainda subtil e discreta, sendo na segunda obra citada que aparece mais dramaticamente vivida e mais abertamente expressa. Em seu estado de loucura, o tolo pensa arbitrariamente, fora da lógica de Aristóteles e do senso comum, regida pelo princípio da não contradição. Pensar é, para ele, pairar acima e fora de si, movido por um sincero desejo de verdade, mas apenas vagamente a vislumbrando no horizonte e não atinando com o caminho que a ela conduz. Pensar é, por isso, para ele, procurar e não encontrar, pairar e não aterrar. É um jogo, um entretenimento de pobre tolo que «paira, nas alturas, a cantar» (SA, 173). Com seu ar de loucura, Pascoaes atira frases ou pensamentos para o ar, assim como quem diz: – as coisas são assim, mas – cuidado! – que, no fundo, não são bem assim, porventura não são mesmo nada disso, e, verdadeiramente, o que serão? O pensamento obedece agora a dois princípios, intimamente relacionados, que Pascoaes irá teorizar e a que chamará o princípio de contradição e o princípio de incerteza, dos quais nos ocuparemos noutra parte. O Pensador, como o seu Paulo de Tarso, «tem o instinto da sua força espiritual, força construtiva que não se importa de arruinar o construído. Nega para afirmar, pois distingue a verdade da mentira.» (SP, 68). O seu conselho a quem o quiser acompanhar é este: «Familiarizemo-nos com o absurdo, se quisermos entender, não entendendo, afinal, alguma coisa deste mundo.» (SA, 78).

Mas a ironia em face do seu próprio pensamento não tem apenas esta função epistemológica de distanciamento crítico e dinamizador da procura da verdade. Ela exerce simultaneamente uma função psicológica de evasão dramática ou de desdramatização. Porque o pensar em contradição e dúvida, sendo um jogo de pensamento, é todavia um jogo dramático. A

---

<sup>24</sup> Jacinto do Prado Coelho, Introdução às *Obras Completas*, vol. VII (Prosa I), Bertrand, Lisboa, 1973, pp. 42-43.

contradição, gerando a suspensão da dúvida, é conflito fechado, para o qual não se vê saída. É o drama de «procurar e não encontrar» (SP, 92). A ironia proporciona então ao Pensador essa brecha de evasão ou essa válvula de escape para a tensão dramática, permitindo-lhe a descarga emocional, a libertação da ansiedade, a catarse psicológica. Pascoaes explica-se: «O desespero da inexpressão, ou a impotência, recorre, algumas vezes, à ironia, essa máscara carnavalesca, máscara oca... *Quem não pode, trapaceia*, é ditado popular. A força da nossa inteligência ou *manha*, conforme o antigo significado desta palavra, é feita da fraqueza do nosso espírito» (UF, 114-115). Uma vez mais estamos perante a fuga à seriedade. É que, no fim de contas, pensa ele, «um drama sem farsa é intolerável» (DJ, 221).

Distanciamento dos outros, distanciamento de si, a ironia pascoaesiana dá-se também como distanciamento em relação à própria realidade do mundo e da vida. O Poeta ironiza em face do mundo porque este se lhe apresenta em si mesmo como «um paradoxo natural, um absurdo lógico – um impossível realizado» (HU, 69). Não o entende porque não dá para se entender. O mundo é uma *blague*, palavra que «tem um sentido indefinido ou ilimitado... uma espécie de falta de seriedade estendida a tudo quanto existe» (DJ, 222). E o que diz do mundo poderia dizê-lo da vida, também ela absurda porque contradita pela morte e sempre submetida ao eterno riso da caveira, essa brecha sempre aberta na sua pretensa seriedade. Pascoaes desenvolve este tema já em *O Doido e a Morte* (1913), onde a loucura do doido é dada, tal como mais tarde em *O Pobre Tolo*, como verdadeira sabedoria. E eis porque, no seu modo de ver, «só através do Voltaire devemos ler o Jeremias» (DJ, 222). Uma tal sabedoria, porém, aprende-se melhor com o tempo, e, nessa medida, «a ironia é também um produto da velhice, ou da longa experiência da vida. Assim perdemos a seriedade ingênua, perante os acontecimentos deste mundo, que se nos revelam em toda a sua vacuidade.» (UF, 115).

Vacuidade de sentido, naturalmente, isto é, fechamento dramático uma vez mais e, com ele, a irrecusável necessidade de evasão psicológica ou de fuga à realidade dramática: «E a paródia é que nos salva! Salva-nos a paródia, a sátira, a caricatura. Onde está a redenção das lágrimas? No riso.» (SA, 208)<sup>25</sup>.

A sistemática fuga à seriedade no pensamento, que Pascoaes considera corresponder à ausência de seriedade no próprio ser, levanta o problema do significado profundo da sua ironia. O problema pode enunciar-se nestes termos: até que ponto essa fuga sistemática à seriedade será apenas sistemática, reflectindo tão somente a dificuldade do Pensador em abrir caminho para a verdade? Até que ponto não será, antes, uma fuga programática? Quer dizer, até que ponto, por detrás dela, não estará porventura uma intenção não declarada e uma atitude preconcebida? Com a sua alegre suspensão de toda a conclusão absoluta, não estará o Pensador, em atitude assumidamente reaccionária, a praticar uma renúncia epistemológica ao dinamismo da inteligência de sua natureza aberta à verdade e ao sentido? O brincar sistemático com as coisas sérias e com a própria seriedade das coisas não será, afinal, um modo de o Pensador evitar o enfrentamento, a sério e a fundo e até às últimas consequências, das aporias que vai encontrando no seu caminho?

Estamos perante uma questão ou uma série de questões realmente sérias, para as quais jamais conseguiremos certamente uma resposta cabal, dado que, em última análise, além de implicar da nossa parte um ilegítimo juízo de intenção, seria, como quer que seja, necessário penetrarmos no domínio da subjectividade do Pensador, para aí analisarmos os possíveis bloqueamentos epistemológicos, psicológicos, culturais, ideológicos e outros, que porventura obstavam sistematicamente ao avanço do pensamento

---

<sup>25</sup> Nessa ordem de ideias, considera Pascoaes que «a caricatura é a forma hiperbólica do drama; é ele a desfazer-se em gargalhadas, a desfazer-se» (SA, 41).

em determinadas direcções. A primeira impressão, aquela que é naturalmente colhida por qualquer leitor menos informado do conjunto da obra e das grandes linhas de força que a trabalham, é a de que Pascoaes, ao menos algumas vezes, usa e abusa da *blague* e da ironia em geral, transformando-a facilmente em brincadeira de mau gosto. O que se passa realmente é, porém, mais complexo do que isso. Na base dos indícios deixados na obra e da informação que possuímos sobre a sua génese e sobre a personalidade do Autor, iremos tentar uma compreensão mais aprofundada.

Do nosso ponto de vista, é preciso ter em conta, antes de mais, que o Poeta não é constante na sua postura como pensador. Muitas vezes hesita e oscila, duvida e desespera, diz e contradiz. E nesta oscilação, ora acredita estar próximo da verdade procurada, ora desespera na sua procura, ora tem medo de dar com os olhos nela, em crueza eventualmente trágica.

No primeiro caso, é o receio de avançar, violando o inviolável da verdade, que lhe retrai o ímpeto do pensamento. Se há em Pascoaes uma postura programática em face daquela, enquanto verdade metafísica, ela é, fundamentalmente, a de recusa à sua violação, mantendo em face dela uma postura de infinito respeito ou pudor. O receio de violar a verdade significa aí essencialmente a convicção do seu carácter misterioso e inefável, o qual, segundo pensa, faz que dela apenas possamos ter o vago pressentimento, jamais a visão face a face e nem sequer a certeza mediata ou por demonstração racional. Subjacente a esta atitude está a sua postura epistemológica de agnosticismo no plano da procura racional da verdade metafísica. No segundo caso, é o próprio desespero de, todavia, procurar e não encontrar que o faz saltar fora do ímpeto do pensamento, enquanto procura, em atitude de desistência ou de renúncia momentânea a continuar.

Bem diferente é o terceiro caso. Aí o Pensador retrai-se, não já em puro receio nem em mera renúncia de avançar, mas em verdadeiro medo da hipótese de, avançando, acabar por se

encontrar diante da absoluta absurdidade de todas as coisas, que implicaria o completo sentido trágico do pensamento e da vida. A sua ironia ainda aqui é jogo, um jogar à defesa, e dela bem poderia dizer-se o que ele disse da caricatura, pois caricatura é ela do verdadeiro riso. Ela é «o riso amarelo da alma, ante a sua origem e o seu destino: ante o Macaco e a morte. E é, portanto, o pior inimigo duma concepção optimista da Vida. A caricatura nasceu da morte da alma imortal. É filha da Desilusão.» (BR, 54). Desilusão da imortalidade visceralmente ansiada, na qual está implicada a desilusão da humana ânsia de divinização ou de um pleno sentido para a vida. Desta percepção não andou longe Sant'Anna Dionísio quando escreveu que «o humorismo, em Pascoaes, é mero disfarce da profunda ansiedade teodiceica que lhe agita a alma»<sup>26</sup>. Ansiedade de herói trágico, em face da catástrofe à vista, a sua ironia ganha aí a inteira densidade de uma ironia trágica. Ela é a cegueira instintiva do herói que, vendo, não quer ver; é tentativa de libertação do medo ante o desfecho catastrófico iminente. Neste caso, não é já uma ironia transcendente, mas imanente, não um pairar acima mas um enterrar a cabeça na areia da tragédia, como a avestruz<sup>27</sup>, na consciência iniludível de que essa é, em todo o caso, uma via ilusória de salvação, como nos dá conta quando escreve: «O que salva a criatura é o poder que ela tem de desviar os olhos do Abismo. Aparece-lhe a morte? Trata de magicar em outro assunto. E, na realidade consegue tal prodígio! Tão grande é a sua cobardia salvadora! O homem não tem coragem de enfrentar, cara a cara, a sua tremenda condição!» (BA, 76). Pascoaes é também esse homem.

Ironia programática por respeito pela verdade transcendente ou ironia eventual por renúncia a uma procura sem encontro ou

---

<sup>26</sup> Sant'Anna Dionísio, o. c., pp. 95-96.

<sup>27</sup> Esta atitude de Pascoaes pode inscrever-se na categoria do *divertissement* pascaliano. Veja-se Blaise Pascal, *Pensamentos*, designadamente os pensamentos 131, 139, 140, 142 e 143.

por medo da verdade hipoteticamente trágica, restaria questionarmos se não programática também por medo, consciente ou inconsciente, à hipótese de uma verdade salvadora que preconceituosamente o Pensador sempre afastasse do seu horizonte de procura. Preconceitos como os do seu agnosticismo e do seu visceral anti-dogmatismo, que, do princípio ao fim da obra, acompanham o pensamento deixam, pelo menos, uma dúvida no ar. Pascoaes, de algum modo e paradoxalmente, parece preferir manter-se inquietamente instalado numa atitude de compromisso e ambiguidade, que acaba por consubstanciar na sua teoria da realidade como «absurdo lógico», no seu princípio de incerteza e na profissão de fé do seu «ateoteísmo», em *sim* e *não* jamais convertido num *sim* nem num *não* definitivos.

### 3. Dinâmica do pensar pascoaesiano

O pensar pascoaesiano tem a sua dinâmica própria. É uma dinâmica em ritmo fundamentalmente binário, em que o segundo membro decorre do primeiro e o complementa. Pascoaes estava perfeitamente consciente desta dinâmica e da importância de a termos em conta na sua leitura, quando escrevia que «saber ler é saber distinguir o inato do adquirido, *o que nasce do que é feito*» (HU, 119). No seu pensar é preciso, efectivamente, distinguir, antes de mais, o momento natural ou do pensamento nascente e o momento artificial ou do pensamento trabalhado. Ao primeiro pertence o pensar poético-vivencial-intuitivo<sup>28</sup>; ao segundo, o pensar conceptual-racional-reflexivo. Este ritmo binário,

---

<sup>28</sup> Ao proceder, em *O Homem Universal*, à elucidação do leitor sobre o seu pensamento, Pascoaes teve o cuidado de lembrar: «Na composição da minha obra, recorri sempre às minhas experiências emotivas.» (HU, 117).

entretanto, verifica-se também, a seu modo, em relação ao pensar sereno e sério, por um lado, e ao delirante e jocoso, por outro. Também aqui, o segundo modo decorre do primeiro, de que é um derivativo. Num e noutro destes dois binários, porém, o momento primeiro e o segundo são mais momentos psicológicos que cronológicos, que traduzem a dinâmica do pensar na mente do Pensador, não necessariamente na sua expressão escrita ou na cronologia da obra.

O pensar reflexivo é essencialmente hermenêutico. O Pensador procura interpretar as suas intuições poéticas e, nesse esforço, inclui, ora mais ora menos, uma certa tensão explicativa e justificativa. Embora servindo-se inevitavelmente de algumas categorias próprias do pensamento abstracto e filosófico, a sua linguagem permanece, porém, habitualmente, muito mais poético-literária que científico-filosófica. O movimento do pensamento passa de uma tentativa de interpretação a outra, sem se quedar em reflexões de modelo científico, metódicas e rigorosas.

O binário verso/prosa, com as reservas já atrás referidas, reflecte também, a seu modo, esta dinâmica do pensamento. É verdade que a opção pela prosa, a partir de certa altura, incide também sobre o momento primeiro, correspondendo, antes de mais e como opina Mário Garcia, seguindo a irmã do Poeta<sup>29</sup>, a uma necessidade de libertação das constricções e limites que o verso impunha a um pensador congenitamente espontâneo, que se sentia mal sempre que se via obrigado a qualquer disciplina de controle e organização do pensamento e da sua expressão escrita. O próprio Poeta disso nos deixou o seu testemunho expresso, ao reconhecer que «a composição livre adapta-se melhor à natural expansão do pensamento sentimental»<sup>30</sup>, quer dizer, do pensamento no seu momento nascente ou espontâneo. Não é,

---

<sup>29</sup> Mário Garcia, *Teixeira de Pascoaes*, «Rev. Port. de Filosofia», 29 (1973), p. 115; Maria da Glória Teixeira de Vasconcellos, *Olhando para trás, vejo Pascoaes*, Livraria Portugal, Lisboa, 1971, p. 63.

<sup>30</sup> Esta confissão encontra-se em carta inédita a João Correia de Oliveira, que reproduzimos em Apêndice.

porém, menos verdade que só a prosa se prestava adequadamente ao trabalho do segundo momento, o da reflexão interpretativa e explicativa das originárias intuições poéticas<sup>31</sup>. Boa parte da obra em prosa, com especial destaque para a da campanha saudosista e sobretudo para *O Homem Universal* e *Santo Agostinho*, corresponde, de facto, a esse momento segundo. No fundo, ela inscreve-se numa dinâmica de *fides quaerens intellectum*, de uma fé que busca entender-se a si mesma<sup>32</sup>. O poeta por instinto cede lugar ao hermeneuta e filósofo por necessidade de ver mais claro a profunda verdade obscura da sua poesia<sup>33</sup>.

Na cronologia da obra, por sua vez, deparamos com duas fases fundamentais distintas, cada uma das quais conhece uma diferente dinâmica do pensar. Na sua fase ascendente, domina, ou pelo menos predomina, o pensar por aproximação unidireccional da verdade procurada, através de sucessivas iluminações. No interior desta dinâmica, podem ou não distinguir-se expressamente momentos sucessivos de interrogação, meditação, reflexão e afirmação. Na sua fase crítica, predomina o pensar por contradição ou por aproximação dialéctica, estimulado pela dúvida dinamizadora, em linha quebrada ou ondulatória de afirmação e negação. Além do mais, intervém aqui uma maior aportação de leituras de outros pensadores, a que anda inerente a

---

<sup>31</sup> Haveria que aduzir ainda outras razões explicativas da opção pela prosa. Em relação à prosa doutrinária da campanha saudosista, é evidente que isso estava na natureza das coisas. Por outro lado, Pascoaes, a partir de certa altura sentiu que, com o arrefecimento do ardor juvenil, enfraqueceu nele a energia criadora da poesia, sem a qual não há matéria prima para enformar em versos. Escreve em *Cânticos* (1925): «Porque os meus versos de hoje empederniram, / Perderam a leveza etérea das asas» (CA, 185).

<sup>32</sup> Claro que estamos a designar por fé aquilo em que o Poeta acreditava, na base da sua intuição poética, um modo de conhecimento que, segundo ele, é gerador de fé. Veja-se, a propósito, o apartado «Epistemologia do conhecimento poético», no capítulo deste estudo sobre «Saudade e conhecimento poético».

<sup>33</sup> É nesta linha que Pascoaes escreve, em referência ao homem universal, que ele «é o herói constante dos meus versos, que me aparecem com um sentido outrora ignoto para mim; um sentido que se ilumina no presente, embora aceso no passado. Não é a saudade que os transfigura; é este sentido crítico ou já velho que os aprecia e confronta com as novas ideias científico-filosóficas» (HU, 56).



preocupação de Pascoaes por confrontar o seu pensamento espontâneo e pessoal com o saber filosófico e científico de outros, especialmente daqueles que, ao tempo, representavam a vanguarda do mesmo saber.

Entretanto, os dois momentos fundamentais atrás referidos, o poético e o prosaico ou reflexivo, obedecem, cada um deles no seu próprio interior, a uma dinâmica própria, pelo que esta primeira e fundamental abordagem carece de ser aprofundada em análise mais alargada e em separado para um e outro.

### **3.1. Dinâmica do pensar poético**

O modo poético pascoaesiano do pensar é, na sua raiz última, um modo vivencial. Queremos dizer que, na consciência do Poeta, o pensamento faz a sua aparição originariamente em modo de vivência. É um pensamento vivido antes de ser propriamente um pensamento pensado. Dá-se genesicamente em modo de experiência vital, em que está comprometida concreta e indistintamente a totalidade anímica do Poeta-Pensador, em fusão do *bios* e do *logos*, do coração e da razão, sem que ainda interfira a acção abstractizante da mesma razão<sup>34</sup>.

Neste momento genésico vivencial, não conta ainda também a distinção entre sujeito e objecto do pensamento. Nada é pensado como estranho ao Poeta-Pensador. Mundo objectivo e mundo subjectivo confundem-se na intimidade anímica daquele, que pensa «em intimidade vivente e comovida» com as coisas e «como que se integra na Vida» universal (GP, 79, em nota), em sentimento de comunhão num mesmo ser ou de pertença ao que é

---

<sup>34</sup> A propósito do conhecimento sentimental que é o conhecimento próprio da experiência saudosa em geral, desenvolveu reflexões pertinentes Ramón Piñeiro, em *Pra unha Filosofia da Saudade*, ensaio publicado no vol. colectivo *La Saudade*, Edições Galaxia, Vigo, 1953 e reproduzido in Afonso Botelho e António Braz Teixeira, *Filosofia da Saudade*, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa, 1976, pp. 442-470. Veja-se especialmente as pp. 452-453.

pensado. Pensar vivencialmente é, pois, para ele, pensar por empatia ontológica, sentindo dentro do ser o seu próprio pulsar e oferecendo-lhe, na consciência poética, um espaço de acolhimento à sua auto-revelação.

Num tal modo de pensar, o Poeta-Pensador assume o papel de testemunha da verdade do mesmo ser. A verdade que ele diz é uma verdade experienciada e o seu dizer poético tem o valor de testemunho. Ao tentar dar «em palavra humana e revelada» ((SE, 193) essa experiência do ser, o Poeta está, de algum modo, a exprimir em face dos profanos o que dele viu e ouviu nessa sua vivência que é também «vidência» e «audiência». Por isso, o seu dizer poético, na sua irrupção genésica, não traduz especulação artificial ou visão distante, mas saber de experiência feito, visão de proximidade e intimidade.

A verdadeira vivência poética tem um carácter eventual. Não obedece a nenhum plano metodológico, acontece, é evento. Não é em si mesma manipulável, ainda quando o possa ser nas condições que a propiciam. É algo de espontâneo. Por isso, o pensamento que nela advém é um pensamento *natural*, que nasce da intimidade do ser, mediante a poesia do Poeta, não um pensamento artificial ou *feito* por obra do artifício lógico e metodológico. A que obedece então o evento da poesia e da verdade que nela se faz luz? A vivência poética «evém», e o pensamento que lhe é inerente advém, por força daquela causa misteriosa que chamamos inspiração. Pascoaes afirma-o expressamente em diversas passagens da obra<sup>35</sup>, reconhecendo que, para ele, é ela «a fonte da intuição poética ou saudosa» (MC, 37).

Deixamos para a Segunda Parte deste estudo, no capítulo em que nos ocuparemos da interpretação pascoaesiana do

---

<sup>35</sup> Veja-se especialmente: o poema «O génio do meu lar» (SE, 206); TP, 226, 237 e 300; os poemas «Vento do Espírito» e «A sombra do vento» de *As sombras*; SO, 102-103; VES, 139; e MC, 37.

processo do conhecimento poético, a compreensão que ele tem do fenómeno da inspiração. Aí teremos ocasião de verificar como, também por esta via, Pascoaes se aproxima do pensamento profético e religioso. É que, em última análise, a inspiração reclama uma fonte divina de si mesma e, por conseguinte, da verdade que por ela advém na consciência poética. Eis como o exprime nestes versos de *Sempre* :

Um eco do outro Mundo a percutir-se, além;  
Um canto de silêncio, já divino,  
Que só ouve quem ama, o poeta e mais ninguém!  
É ele que me inspira.  
Sentindo-o, logo vibra a minha lira  
Aos ventos do Mistério.

(SE, 182)

Teremos igualmente ocasião de ver como a inspiração acontece como apresentação ou aparição da verdade em dialéctica reacção à acção inquietante da não-verdade aparente do ser sobre a consciência do Poeta, no seu encontro com as coisas e consigo mesmo, reclamando, da parte deste, abertura e disponibilidade para o acolhimento daquela. Ela implica um duplo movimento em convergência: da verdade, a partir da sua fonte inspiradora, para o Poeta e deste para aquela. No seu acontecer concreto, às vezes o Poeta parte de si mesmo, isto é, da sua própria experiência de ser, para essa convergência com o movimento da verdade. Em regra, porém, a sua viagem mental não se faz sem um desvio pela Natureza envolvente, que faz dessa viagem uma verdadeira liturgia de comunhão cósmica, em que o Poeta comunga com as coisas, em íntima solidariedade, o sentimento ou pressentimento de uma comum consanguinidade ontológica e de uma mesma condição de ser imperfeitamente. O apelo da verdade permanece nele sempre como um apelo da terra. Dada nos seus poemas, ora de forma mais expressa e completa, ora mais implícita e sincopada, é através dessa liturgia que, normalmente, o poeta Pascoaes acede à clareira do mistério em que a verdade se revela.

O seu pensar poético tende assim a ser definido por uma trajectória própria que, partindo do Poeta, passa pelas coisas e se dirige para a luz da verdade que para ele se abre. Essa trajectória implica três movimentos de ultrapassagem ou de «excedência»<sup>36</sup> que exprimem a tensão metafísica do pensamento, o seu dirigir-se para além das aparências físicas. Fazendo apelo à sua expressividade, poderíamos traduzi-los pelos vocábulos, de raiz latina e grega, *exitus*, *exodus*, *extasis*<sup>37</sup>, referidos respectivamente aos movimentos de contemplação, meditação e sonho. O Poeta sai de si para as coisas, faz caminho para além das aparências destas e de si mesmo, eleva-se para o espaço do sonho ou da verdade<sup>38</sup>. Estas três excedências representam três movimentos de abertura e disponibilização da consciência poética para que a verdade retraída ou oculta no mistério possa nela fazer a sua aparição. Ilustremos esta dinâmica com dois exemplos, de entre os muitos que a obra poética nos poderia oferecer<sup>39</sup>. O primeiro é do poema «Meditando», de *Sempre*, o segundo de «A sombra da noite», de *As Sombras*:

Quantas vezes, vou só, por um caminho adiante,  
A meditar nas cousas.  
E, meditando, torno-me distante  
Das suas aparências mentirosas.

---

<sup>36</sup> Sobre o «princípio de excedência» veja-se especialmente SA, 74 e MC, 22 e 31, bem como a sua interpretação no capítulo deste estudo sobre a ontologia de Pascoaes («O ser que a saudade revela»).

<sup>37</sup> Curiosamente, já depois de nos termos apercebido desta dinâmica do pensar poético pascoaesiano, fomos encontrar em Dalila Pereira da Costa a ideia de que «o conhecimento pela saudade» em geral se dá em «três gradações», «passagens ou passos possíveis através de três estados do ser», correspondendo à humana «natureza tripartida em corpo, alma e espírito» (Dalila L. Pereira da Costa – Pinharanda Gomes, *Introdução à Saudade*, Lello & Irmão Editores, Porto, 1976, p. 105). O que, para nós se traduz nos três níveis de: sentidos, razão, intuição; contemplar, meditar, sonhar; *exitus*, *exodus*, *extasis*.

<sup>38</sup> Na sua posterior teorização deste processo, Pascoaes irá distinguir exactamente os dois extremos, ou o ponto de partida e o de chegada, como o mundo da «realidade» e o mundo da «verdade», respectivamente, o que pressupõe que, no seu conceito, a verdade é do domínio da idealidade.

<sup>39</sup> Além dos textos transcritos, veja-se, p.ex.: SE, 160-161, 211-212, 213-215; TP, 299-300; RP, 141-142; ELG, 218; PTv, 281-282. Especialmente significativos são, na sua globalidade, os poemas *Belo*, *À Minha Alma* e *Marânus*.

Meditar é subir àquela altura  
Em que a gota de orvalho é astro que alumia;  
E onde é perfeita e mística alegria  
A humana desventura.  
(SE, 128);

Quantas vezes,  
Saio de casa e vago, lá por fora,  
A interrogar as sombras e auscultando  
O coração das fragas e dos bosques,  
Que, ante mim, se alevantam, meditando...

Quantas vezes estou, como esquecido  
E perdido, na noite, que me envolve  
E me trespassa a alma, alumando-a,  
E, em desvairados fumos, a dissolve...  
E a noite, à força de beijar meus olhos,  
Misteriosamente resplandece,  
Como se fosse dia!

E vejo então,  
Na neblina que os campos entumece,  
Desenhar-se não sei que novo mundo.

(SO, 119)

Expressos em linguagem mais simbólica ou mais directa, não é difícil detectar aí os três movimentos referidos: o sair de si em direcção à Natureza, o êxodo meditativo e a ascensão mística. Como não é difícil detectar a analogia com a via platónica de acesso à verdade, tal como Platão a expõe particularmente através da alegoria da caverna<sup>40</sup>; ou com a via agostiniana, definida como caminho da interioridade e da transcendência, com os seus movimentos de recolhimento e elevação mística, que fazem da filosofia um itinerário da mente para o divino. Pascoaes pensador em modo poético é, afinal, o pastor Belo, passeando-se pelos campos, em meditação e sonho, «Em busca sempre, sem parar um instante, // Daquilo que não viu o nosso olhar» (BE, 100). Como é também o pastor Marânus, «...o ser que divagava, / Consigo, pelo mundo solitário» (MA, 165), «... neste doce / Enlevo da paisagem, neste encanto, / Que paira, magoado, sobre as cousas, / Onde, em silêncio, jaz divino canto...» (*ibid.*).

O movimento do Poeta para a verdade implica, pois, antes de mais, uma saída de si em direcção à Natureza (*exitus*). A sua realização é função do olhar amorosamente contemplativo, através do qual o Poeta entra em «intimidade vivente e comovida» com as coisas. Verdadeiramente, ele não sai de si a não ser como individualidade isolada. Sai de si para se reencontrar na plenitude ôntica de si, comungando um mesmo ser e um mesmo mistério com o Universo. No seu olhar contemplativo o Poeta reage pelo espanto, o qual tem para ele um efeito imediato ora positivo ora negativo. Na sua face positiva, o espanto aproxima o Poeta das coisas, irmanando-o com elas; na sua face negativa, pelo contrário, afasta-o. Num e noutro caso, contudo, o espanto exerce uma função iniciática na dinâmica do pensar poético, seja pelo seu poder de transfiguração, que é já o princípio ou o anúncio da aparição da verdade, seja pelo seu poder de inquietação em face do mistério, que abre o Poeta ao seu activo acolhimento<sup>41</sup>. Por isso escreve Pascoaes, no *São Paulo* : «Da estranheza do homem perante o mundo, nasceu a luz do mundo. O espanto é a primeira acção do pensamento.» (SP, 36)<sup>42</sup>. Por ele é que o Poeta se distancia do vulgo, em abertura à verdade a que este não tem acesso porque não sabe abrir-se a ela pelo espanto. Conforme o seu lamento, em *Vida Eetérea*, da parte do vulgo, «Ninguém contempla as cousas, admirado. / Dir-se-á que tudo é simples e vulgar...» (VET, 229).

---

<sup>41</sup> Para os seres infra-humanos «não existe mistério» e por isso de nada se espantam. «Mas nos olhos do homem brilha uma luz que renova as cousas. Elas têm sempre uma face escondida a mostrar-se pela primeira vez.» (PL, 179).

<sup>42</sup> O espanto primeiro, aquele que marcou o Poeta para a vida inteira, determinando a sua vocação de pensador, foi o que lhe adveio quando, na infância, abriu verdadeiramente, pela primeira vez, os olhos sobre o mundo e, no seu espanto, viu surgir a primeira aparição da verdade. Foi certamente a memória pessoal dessa experiência que o levou a escrever: «Os olhos das crianças conservam por algum tempo o espanto daquela aparição. E, nos olhos dos grandes Poetas, esse espanto sobrevive à infância, persiste dentro deles, ampliando-os num crepúsculo infinito de tristeza.» (VES, 188).

A aproximação irmanativa das coisas dá-se pela simpatia do olhar amoroso: «Só o olhar comovido ou aquecido penetra, por identificante simpatia, no objecto contemplado» (HU, 48). Por esta simpatia identificante, o Poeta associa à sua a saudade das coisas – «Nas pobres cousas, vede, que saudade, / A olhar, a olhar, absorta, para nós...» (SE, 139) –, passa a sentir em com-saudade com elas. A simpatia transforma-se então em sintonia. O Poeta encontra-se, sem querer, a cantar com elas o mesmo «canto magoado»<sup>43</sup>. Fica encantado com elas, pela magia do «encanto» que delas se desprende. Numa sugestiva passagem do canto XII de *Regresso ao Paraíso*, através de simbologia apropriada, Pascoaes dá-nos conta dessa função de encantamento realizada pelas coisas quando contempladas pelo espírito «demoníaco» que é o génio do poeta. Se ao vulgo as coisas não dizem nada, ao poeta elas aparecem como *in cantu*, como algo que canta e com seu canto quebra o silêncio da mudez, chama a atenção e encanta, convidando a participar no seu canto. Nesse sentido é que «um Ah! é irmão do cântico das aves» (RP, 91). Este encanto das coisas, que às vezes também o é da pessoa amada<sup>44</sup>, é metafisicamente sedutor. Ele seduz ou encanta o Poeta, remetendo-o para a escuta meditativa desse fundo misterioso ou dessa «música das esferas» ou «canto de silêncio», «que só ouve quem ama, o poeta e mais ninguém» (SE, 182) e que no en-canto das coisas se anuncia<sup>45</sup>.

---

<sup>43</sup> Referindo-se à hora em que a saudade começou a habitar o seu coração, escreve o nosso Poeta: «Adquiri então aquele *estado musical* que me faz vibrar ao contacto das cousas; e, em mim, ressoa o íntimo canto que nelas jaz adormecido...» (BA, 13-14).

<sup>44</sup> Veja-se, por exemplo, a «Elegia do Amor».

<sup>45</sup> Assim Marânus se deixava conduzir por «Esta misteriosa simpatia, / Que, semelhante à tua lira, Orfeu, / As feras entenece e a luz do dia! /...// Por isso, ele ia andando, neste doce / Enlevo da paisagem, neste encanto, / Que paira, magoado, sobre as cousas, / Onde, em silêncio, jaz divino canto...» (MA, 165). Assim também o pobre tolo: «Fecho os olhos e vejo íntima noite /.../ E falo, dentro em mim, no encantamento / De milagrosas vozes, ressoando / Para além da mudez em que os penedos / Escutam a harmonia do luar. // E tudo nos revela nem eu sei / Que misterioso aspecto, esse *outro lado*, / Oposto à luz do Sol eternamente...» (PTV, 267).

Mas o espanto, incidindo sobre as coisas na sua ambiguidade de luz e sombra, música e silêncio, se umas vezes é encanto ou deslumbramento, outras vezes é desencanto, inquietude e medo. Para Pascoaes, – e releve-se embora o absoluto da expressão – «o homem vê sempre as coisas através do Medo que, se o repele, é para mais o atizar na conquista do mundo invisível» (GP, 84). Compreende-se assim que também o medo exerça uma função iniciática na dinâmica do pensar poético. O medo é a inquietação perturbante provocada pela negatividade das coisas no espírito do Poeta tornado «íntima gruta múrmura de sedes», onde elas tomam «formas estranhas, sem sentido» (SE, 121). O sem-sentido das coisas é a sua obscuridade inquietante. A ausência de sentido aparente torna-se para aquele insuportável, como testemunha no poema que estamos a citar, «Numa caverna escura», de *Sempre*:

E vendo-as, dentro em mim, surpreendido,  
Eu tive medo delas e gritei...

Gritei. Logo o meu canto de mistério  
Se fez mortal, nascendo. É medo etéreo,  
Delírio de alma, inquieta adoração.

(SE, 121-122)

Mais sugestivo ainda é o poema do mesmo livro «As minhas sombras», onde o Poeta enfrenta o mistério de existir, servindo-se do simbolismo da noite. Embora denunciando a luz que o mistério esconde, a sua escuridão silenciosa perturba e causa medo, incitando à meditação que é já início de desvelamento:

Paira, em tudo, uma voz emudecida...  
E essa voz, que é penumbra  
E já foi luz e vida,  
O meu inquieto espírito deslumbra.  
.....  
Ó drama de existir! Mistério! Alto segredo!  
E, no templo da noite, eu me recolho aflito.  
E vejo a imagem lúgubre do Medo  
E, junto ao seu altar fantástico, medito.

(SE, 198-199)



Na sua contemplação da Natureza, pois, o Poeta, tal como o pobre tolo, «... abre / Uns olhos espantados que, de súbito, / As cousas transfiguram!» (PTv, 296). A transfiguração, que confere à visão das coisas um carácter expressionista, é o início da viragem metafísica do pensar poético. Por meio dela, o Poeta deixa para trás a sua face aparente de realidade ou de mentira e volta-se para o aparecer da sua idealidade ou verdade<sup>46</sup>. Procurar ver o fundo mais profundo dessa verdade é função do segundo movimento de excedência que é o *exodus* meditativo. Como já notou Leonardo Coimbra, em Pascoaes «as descobertas da paisagem são o caminho do mergulho interior»<sup>47</sup>.

Na obra em verso do nosso Autor encontramos facilmente a confirmação deste momento da dinâmica do pensar poético, bem como a sua caracterização<sup>48</sup>. Na meditação, a simpatia sentida em face das coisas transforma-se em empatia. Como sente o Poeta as suas «horas de meditação»? Deixemos que ele responda: elas são «Momentos em que vivo o sonho, oculto e mudo, / Sonhado em cada coisa humilde, que se esconde». Na sua meditação assume a meditação das próprias coisas, já que, afinal, «tudo sonha e medita...» (PAL, 121). Comungando intimamente no ser do Universo, nesse mergulho anímico em que tende a (re)encontrar a unidade originária que o ser reclama, o Poeta faz vivencialmente a experiência daquela fusão do individual no todo universal, que irá interpretar em termos de um

---

<sup>46</sup> A íntima relação da transfiguração com o espanto e a sua função iniciática no processo de conhecimento metafísico podem ver-se neste passo de *Santo Agostinho*: «O hábito de ver as cousas vulgariza-as e afasta-as da sua realidade surpreendente. É preciso torná-las *estranhas* diante dos nossos olhos, para que nos falem uma nova linguagem mais verdadeira.» (SA, 227).

<sup>47</sup> Leonardo Coimbra, Prefácio à 2ª edição de *Regresso ao Paraíso*, in *Obras Completas*, ed. cit., vol. IV, Bertrand, Lisboa, s/d [1968], p.14.

<sup>48</sup> Vejam-se os lugares já referidos na nota 39 sobre os três movimentos ou «excedências», e especialmente TP, 299-300 e RP, 141-142; e ainda SE, 207-208 e PAL, 121.

vago panteísmo em que o homem e a Natureza lhe aparecem confundidos numa única essência originária e divina. É que, pensa ele, «Quando a meditação se torna assim / Sem margens e sem fundo, / Nela se perde a nossa consciência / E ficamos irmãos dos arvoredos. // Ela, a meditação, é o nosso ponto / De contacto com Deus, e nos dispersa / Por toda a Natureza...» (RP, 141-142).

Mas a meditação é apenas o fazer caminho, o *exodus*, na ânsia de «contemplar o Abismo; ver-lhe o fundo» (TP, 299). Para Pascoaes, como para os grandes místicos, a meditação tende a levar ao êxtase em que a verdade, radicalmente divina, se revela à alma. As horas de meditação são, para ele, «Horas em que a Verdade às almas se revela... / Horas de eternidade e graça repentina, / Quando ouço murmurar a mais longínqua estrela / E o silêncio em que desce, ao mundo, a voz divina.» (TP, 300). O êxtase poético-místico é, em Pascoaes, função do sonho. É «o sonho que alvorece» na alma do Poeta que «produz o dia da Verdade» (PAL, 121).

O pensar poético de Pascoaes é um pensar eminentemente simbólico, analógico e anagógico. No seu movimento de contemplação, meditação e sonho, ele serve-se, com abundância, de símbolos, através dos quais procura exprimir o que se lhe apresenta inexprimível em linguagem puramente conceptual. Movendo-se, por outro lado, no horizonte da verdade metafísica e religiosa, aos símbolos utilizados anda inerente uma função analógica e anagógica.

O ponto de partida é o da realidade física e (para ele, só aparentemente) profana. Para Platão, as coisas da Natureza eram, além de sombras e aparências, imitações dos arquétipos divinos. Para Agostinho, eram essencialmente vestígios do divino Artista

criador do mundo. Pascoaes reconhece-lhes platonicamente o estatuto de sombras e aparências, e também, a seu modo, o de vagos vestígios ou «lembranças» de um misterioso Originário, ainda que não rigorosamente o de imitações. O poeta d'*As Sombras* não se move nem no horizonte de um platónico mundo ideal subsistente nem no de uma criação em estrito sentido agostiniano e cristão. Ao olhá-las como aparências e sombras, ele está todavia a atribuir-lhes o estatuto essencial de símbolos. A Natureza é, para ele, um universo simbólico, um reino de símbolos. As coisas, enquanto aparências e sombras, guardam em si aquele poder, próprio do símbolo, de remeter ou reenviar para além delas o espírito que as contempla, o poder de aludir a, de apontar para, enfim, de abrir um horizonte novo de sentido, sugerindo a essência mascarada na aparência ou a luz escondida por detrás da sombra.

No universo simbólico do pensar poético pascoaesiano, é necessário todavia distinguir duas grandes categorias de símbolos, correspondendo uma ao momento inicial e outra ao momento terminal do processo do pensamento. No ponto de partida estão os símbolos que podemos designar por iniciáticos, pois que é sua função iniciarem o pensar do Pensador no caminho (*exodus*) de procura da verdade. Ligam-se directamente ao momento do olhar poético sobre as coisas, e são constituídos pelas próprias coisas enquanto dotadas desse poder de remissão ou reenvio do olhar para além delas, prolongando e transformando o olhar físico em olhar metafísico. Mas o Poeta-Pensador não apenas vê simbolicamente as coisas; também simbolicamente se vê obrigado a pensar e a dizer a verdade misteriosa que ao seu espírito se desvela no processo de meditação extática. Serve-se então de símbolos que designaremos por apofânticos, já que a sua função é a de mostrar, trazer à luz (*αποφαινειν*) ou desocultar, a seu modo, a verdade oculta no seu mistério, como única linguagem através da qual o poeta pode pensar o inefável e dizer o indizível.

Os símbolos iniciáticos são, pois, as próprias coisas do mundo físico, mas transfiguradas, isto é, com outra figura ou outra face, a face metafísica a que a face física serve de máscara; os símbolos apofânticos são a face da verdade na sua ambiguidade de revelação e escondimento. Os primeiros constituem o dizer poético das coisas, interpretado como tal pelo Poeta; os segundos representam o dizer poético do Poeta, a reclamar a interpretação do leitor. Aqueles são símbolos criados e revestem-se da concretude das coisas naturais; estes são símbolos re-criados, sendo tendencialmente vagos e abstractos, a denunciar o carácter metafísico da verdade que querem dizer. A esta segunda classe pertencem símbolos como os da noite, da luz e do luar, da música e do silêncio, da infância, da aurora, da fonte, da mulher-virgem, do «Remoto», do Abismo, do «Passado», da idade de ouro.

Estando ao serviço de um pensamento estruturalmente religioso e metafísico, os símbolos implicam, em Pascoaes, uma dupla valência, de analogia e de anagogia. Quer os consideremos na sua função iniciática quer na sua função apofântica, eles implicam em primeiro lugar a analogia, seja de natureza metafórica seja de natureza metonímica. É porque levam consigo uma certa semelhança que eles remetem a mente do Pensador ou do leitor para aquilo a que se assemelham. Na medida, porém, em que aquilo para que remetem lhes é infinitamente superior ou transcendente, os símbolos comportam ao mesmo tempo um poder anagógico ou de elevação da mente para esse mundo superior da verdade, imprimindo-lhe a tensão mística do acesso ao inefável.

### **3.2. Dinâmica do pensar reflexivo**

O que, na obra de Pascoaes, designamos por pensar reflexivo, distinto como tal do pensar genuinamente poético, é

ele mesmo constituído, em boa parte, por matéria prima de intuições poéticas. Cada pensamento verdadeiramente novo que aflora na consciência do Pensador é sistematicamente um «instante vivo» (SP, 127) do ser, uma iluminação-relâmpago na noite do seu mistério. Não é conclusão de um raciocínio, pela força da sua lógica interna; emerge directamente do fundo da consciência poética. Assim o Pensador a si mesmo se entendeu, ao escrever que «o valor das coisas foge à observação e ao raciocínio; mas entrega-se, como um relâmpago à inspiração do Poeta.» (HU, 129). Quem diz o valor das coisas diz a sua verdade. Mesmo na escrita em verso, a aparição da verdade é de carácter instantâneo, por mais que a sua tradução em palavra se desdobre no desenvolvimento do respectivo poema ou de uma parte dele, como reconhece Pascoaes, quando confessa que «as grandes revelações dum poema não aparecem no seu todo, mas neste ou naquele verso genial, neste ou naquele *fiat*» (SA, 33).

Na escrita em prosa, este modo repentino é patente em especial nas obras de carácter memorialista – *Livro de Memórias e Uma Fábula* –, nas biografias e no romance<sup>49</sup>. O fluir da narração desperta, aqui e além, a inspiração e ei-la entrecortada de rápidos pensamentos iluminados, a projectar a sua luz sobre a paisagem da narrativa. Por seu lado, *Verbo Escuro*, no seu género aforístico ou sentencial, não é mais que uma colectânea de pensamentos-relâmpago, tematicamente organizada para fins de edição. O discurso é aí totalmente fragmentário.

Quando, porém, Pascoaes tenta interpretar e compreender em desdobramento reflexivo as suas intuições instantâneas, só com a dificuldade que já lhe conhecemos consegue um mínimo

---

<sup>49</sup> Jacinto do Prado Coelho observou com justeza que «na novela, fábula e personagens são feitas para a ilustração de um pensamento em parte omisso, em grande parte expresso: adjectivam-se, paradoxalmente, ao que no comentário se encerra. Na biografia são antedados os elementos narrativos (herói, comparsas, ambiente, acção), mas funcionam como *sinais* a decifrar e a comentar. Em regra, em Pascoaes, o exemplo, o caso particular, precede a reflexão ou série de reflexões que nos transportam ao nível do geral» (Introdução às *Obras Completas*, vol. VII, pp. 14-15).

de lógica discursiva. O seu génio, como bem compreendeu Sant'Anna Dionísio, «não sabe entender nem transferir o que lhe aparece, na atmosfera obscura, como uma paisagem de súbito iluminada por um relâmpago e logo reabsorvida pelo seio da despistante obscuridade»<sup>50</sup>. Esta dificuldade reconhece-a o Poeta, não sem alguma frustração, quando escreve aos setenta e quatro anos: «As ideias, num jovem, esse ser diurno ou luminoso, brilham vagamente. Como que o cega a plena claridade. Deslumbra-se, mas não vê, que o deslumbramento é uma forma esplendorosa de cegueira. Um deslumbrado pode compor um poema, mas não o saberá ler»<sup>51</sup>. O raciocínio linear tentou-o Pascoaes algumas poucas vezes, como, por exemplo, na prosa doutrinária da campanha saudosista, designadamente na polémica com António Sérgio, e tinha-o já usado em outra polémica, sobre *O Sentido da Vida* (1907). Convenhamos que, não obstante a sua formação forense, a sua argumentação peca sistematicamente por falta de rigor lógico e de consistência probativa.

Mas a compreensão mais completa da dinâmica global do pensar reflexivo de Pascoaes precisa de uma nova distinção. Com efeito, dessa dinâmica poderemos ora colher uma impressão superficial, mais ou menos ligada a cada obra ou texto particular, ora detectar-lhe a linha constante que determina e

---

<sup>50</sup> Sant'Anna Dionísio, *Génio febril e nocturno de Pascoaes*, in l. c., p. 219.

<sup>51</sup> *A Velhice do Poeta*, Edições do Tâmega, Amarante, 1989, p. 7. O texto desta edição diverge, em parte, do publicado na «Rev. Port. de Filosofia», 29 (1973), pp. 123-136 e em *A Saudade e o Saudosismo – Dispersos e Opúsculos*, Assírio & Alvim, Lisboa, 1988. Sensivelmente a mesma ideia é dada por Pascoaes nestes versos de *O Pobre Tolo*: «Em certas horas grandes espantadas, / Num ai de luz, as coisas se revelam... / Mas somente nos deixam da visão / Divina e milagrosa, nem eu sei / Que ideal deslumbramento na memória!» (PTv, 230).

comanda o fluir profundo do pensamento. Esta linha facilmente se oculta a qualquer leitura menos atenta.

No seu aspecto superficial, o pensar reflexivo de Pascoaes aparece-nos, antes de mais, como já atrás observámos, com as marcas da anarquia, da livre digressão e do sincretismo formal. Desenrolando-se geralmente em modo despreocupado, sem rumo bem definido, «estilo de conversa passeada» (HU, 128), revela uma total ausência de método e de lógica discursiva. A ele, em geral, se poderia aplicar o que o nosso Escritor-Pensador escreveu, em jeito de prevenção do leitor, no início de *Os Poetas Lusíadas* : «Em tudo o que vou dizer, não obedecerei a leis estabelecidas ou princípios consagrados; mas ao derivar caprichoso da minha sensibilidade, assujeitada apenas à natural configuração das suas margens...» (PL, 39). A sua prosa é uma «prosa rebelde», a antítese da «prosa obediente» (cf. NF, 160). Sant'Anna Dionísio diz, com razão, que o seu verbo tem o encanto duma «espécie de agilidade dançante» que o torna «sempre imprevisível»<sup>52</sup>.

Mais profunda é todavia a observação de Leonardo Coimbra, quando define este modo de pensar como um pensar mnésico, em «libertação da Memória»<sup>53</sup>, bem como a de António de Magalhães ao qualificá-lo como a «expressão cursiva do espírito em viva cogitação»<sup>54</sup>. Entenderemos melhor o alcance destas observações depois de analisarmos a relação que tem, em Pascoaes, o pensamento com a memória. Não interpretou já, de resto, Santo Agostinho o processo do pensamento como o de uma cogitação, que é co(a)gitação das ideias latentes na memória?<sup>55</sup>. Assim a si mesmo se compreende

---

<sup>52</sup> Sant'Anna Dionísio, *O Poeta, essa ave metafísica*, p. 37. José Carlos S. de Almeida, por seu turno, observa que é próprio do pensar pascoaesiano deixar-se conduzir «por um olhar que é nómada» (*Poesia e Ontologia em Teixeira de Pascoaes*, «Rev. Port. de Filosofia», 44 (1987), p. 410).

<sup>53</sup> Leonardo Coimbra, Prefácio e l. c., p. 15.

<sup>54</sup> António de Magalhães, *O Poeta-Filósofo Teixeira de Pascoaes*, «Rev. Port. de Filosofia», 16 (1960), p. 181.

<sup>55</sup> Cf. Santo Agostinho, *Confissões*, X, 11.

Pascoaes quando escreve: «Chove, escrevo, traslado para o papel certas impressões que despontam em mim, ao acaso, como certas lembranças aflorando no esquecimento, esse leito profundo em que se agitam as águas da Memória...» (NF, 160).

E todavia, numa observação mais atenta, por debaixo desta crispação irregular e caótica, à maneira do que acontece nas águas marítimas, acabamos por descobrir um movimento ondulatório relativamente constante e regular, o qual, juntamente com o primeiro aspecto, confere ao pensamento a configuração de um pensamento aquático<sup>56</sup> ou oceânico, caracterizado pela fluidez e instabilidade, sempre em fluxo e refluxo, geralmente em tendência ou pelo menos em tensão de maré montante, embora sofrendo também movimentos de recessão e algumas vezes dando mesmo a impressão de marasmo<sup>57</sup>. Por detrás dos jactos instantâneos, descobre-se um oceano profundo e largo, agitado e vivo. Com o seu «temperamento ondulatório ou oceânico» (DJ, 36), o Pensador move-se sempre, mas de facto nem sempre progride, e quando progride é geralmente por avanços e recuos. Diz e contradiz; afirma, nega, duvida; volta a

---

<sup>56</sup> Ao qualificarmos este pensamento como *aquático*, estamos a prestar homenagem ao Pensador que gosta de representar a realidade do ser através da imagem da «esfera de Parménides feita da água de Heraclito» (HU, 102); e que, por outro lado, concebe o pensamento como acompanhando, em colagem ao ser que por ele se pensa, o seu próprio movimento ondulatório. O pensamento «nunca endurece em forma terminante» porque segue a forma da substância do ser pensante, que «é genésica, marítima, em perpétuo movimento ou nascimento.» (HU, 87).

<sup>57</sup> Jacinto do Prado Coelho captou bem esta característica do pensar pascoaesiano, ao notar que «todas as 'verdades' (aforismos, axiomas) que Pascoaes proclama, em prosa e verso, com a segurança dum iluminado não passam afinal de momentos dum processo dialéctico sem fim, *perpetuum mobile*.» (Introdução às *Obras Completas*, vol. I, Bertrand, Lisboa, s/d [1965], p. 49). Por sua vez, Abílio Martins qualifica-o de pensamento «ziguezagueante»; e tem razão quando afirma que ele «não caminha nitidamente para a frente; avança, ao contrário, por *aproximações sucessivas*, que se corrigem e completam mutuamente» (a. c., p. 55), desde que tal afirmação seja entendida em conformidade com o que aqui vimos expondo. Na verdade, se as aproximações se completam corrigindo-se, é muitas vezes pela via da contradição dialéctica.



afirmar, para de novo negar e duvidar. Os temas tornam-se para ele essencialmente problemas.

Esse modo de exercer o dom de pensar é, para ele, antes de mais inerente ao próprio carácter reflexivo deste momento segundo do pensamento. Reflectir é, em Pascoaes, flectir a trajectória naturalmente afirmativa do pensar espontâneo, o que implica a negação dialéctica do afirmado, como que a pôr à prova a sua consistência. Enquanto que o pensar poético é, de si, rectilíneo, o pensar reflexivo implica assim a quebra da linha recta, que é obrigada a flectir em negação, transformando a certeza espontânea em dúvida dinamizadora de um novo ímpeto de afirmação.

Não se trata, pois, de diletantismo intelectual. É, antes, a condição de um pensar dialéctico, sujeito aos princípios de contradição e de incerteza. Pascoaes foi sempre um homem profundamente inquieto e sinceramente sedento de verdade. Mas estava convencido de que a «montanha» firme da certeza, «na sua perpétua serenidade» (cf. NF, 159), permaneceria sempre num longínquo horizonte inatingível. E o que lhe resta é essa condição oceânica ou mareante de um pensar ondulatório, em contradição, dúvida e ânsia. A que se reduz então, por vezes, o seu pensar prosaico ou reflexivo? «A uma onda que não obedece ao regulamento das marés: uma onda à solta, conforme o seu desejo; uma onda que envergonha o Atlântico, pobre gigante condenado a marcar passo eternamente: dois passos para diante e dois para trás e um sussurro monótono de espumas nos mesmos penedos imutáveis.» (*ibid.*)<sup>58</sup>. Este marasmo do pensamento é particularmente notório em obras como *O Pobre Tolo*, *O Bailado* e *Santo Agostinho* : cogitação do tolo no meio da ponte, bailado

---

<sup>58</sup> Em metáfora diferente, João Mendes exprime este marasmo dizendo que ele é como o «revolver de um caleidoscópio, à procura de novas e insaciáveis combinações dos mesmos dados, sem atinar com um mistério apenas pressentido, e que seria a explicação de todas aquelas maravilhosas mas estereis fantasmagorias» (*Santo Agostinho ou Teixeira de Pascoaes?*, in *Literatura Portuguesa IV*, 2ª ed., Editorial Verbo, Lisboa, p. 101).

do sim e do não, «ateoteísmo» de crença e descrença. São obras que traduzem com ênfase particular o desencanto do Pensador, em ânsia de encontrar, mas condenado ao esforço frustrante de procurar e não encontrar. Um Pensador transformado em Sísifo do pensamento.

Na obra em prosa produzida no interior da campanha saudosista, assistimos sem dúvida a uma fase de pensamento em maré montante e relativamente serena. A partir daí, tendo refluído, fixa-se praticamente num marasmo de incerteza instável, apenas entrecortado, aqui e além, por marés e contra-marés menores. *Duplo Passeio* é porventura a obra que melhor reflecte, neste período, esse movimento duplo de maré e contra-maré: na primeira parte, o Pensador sobe em *crescendo* de certeza; na segunda, volta a descer para a baixa-mar da dúvida.

O que, apesar de tudo, lhe consente sair do marasmo total é uma ténue esperança de, por essa dialéctica de afirmação e negação, abrir algum caminho na direcção da verdade, convicto de que «a incerteza é dinâmica [...], animadora, reveladora, fecunda» (MC, 11), e de que, em vez de dúvida absoluta, «a realidade é probabilidade, um mar que apenas se dá em ondas e ondas de promessa. E eis porque a virtude é lutar e não vencer, procurar e não encontrar, caminhar e não chegar...» (DP, 183).

No fundo, há que ligar este modo pascoaesiano de pensar ao carácter hermenêutico do seu pensamento. Pascoaes move-se na busca da *compreensão* do ser, originariamente acolhido como mistério. Se é verdade que o mistério do ser «se ilumina a todo o instante», também é verdade que o faz «sem perder a sombra em que se apaga» (PL, 179). Se o ser fosse para ele apenas problemático, ele poderia tentar a sua *explicação* em discurso geométrico e linear. Mas não. Uma vez que é mistério, só por sucessivas tentativas de compreensão espera aceder à clareira da sua desocultação, como ele diz quando escreve: «Mas esta compreensão, que se nos afigura *quase* verdadeira, exige uma nova dialéctica, não firmada em sólidos ou imóveis, mas em

mobilidades flutuantes...» (SA, 162). Por isso, «o nosso destino é procurar ou *quase* encontrar» (*ibid.*)<sup>59</sup>.

De mesmo modo e, no fundo, na mesma linha hermenêutica, com este pensar dialético se liga também a jocosidade ou a ironia de Pascoaes, próxima da ironia socrática. O seu não tomar demasiado a sério nenhuma conclusão tirada apressadamente significa que ele privilegia, em regra, a pergunta e não a resposta, o aberto da questão e não a sua conclusão definitiva. E nisso preludia também a mais recente hermenêutica, designadamente a de Gadamer, na sua defesa do primado hermenêutico da pergunta<sup>60</sup>. No pensar em dialética de contradição, que tem implícita essa persistente abertura da pergunta, o que pensamos das coisas numa primeira abordagem *não é* o que nos é dado numa segunda; e o que *é* dado na segunda já *não é* exactamente o que *é* na terceira; e assim sucessivamente. A dialética da contradição resulta, por esta via, em dialética de aproximação. As suas afirmações, como as suas negações, tendem a ser sistematicamente mais hipóteses operativas do que teses definitivas.

Enquanto intérprete do ser, o Pensador vive na escuta da sua verdade oculta ou do seu verbo silencioso, sensível ou aberto à sua inspiração. O seu pensamento configura-se como aquático ou oceânico, ainda mais profundamente, e na sua própria interpretação, porque é um pensamento inspirado ou soprado pelo Espírito da verdade pairando sobre as águas da sua consciência poética. Daí que ela permaneça sempre uma consciência inquieta, agitada, em movimento ondulatório. E essa agitação ondulante resulta, no fundo, desse duplo movimento convergente, do

---

<sup>59</sup> Que, todavia, Pascoaes considera que este seu pensar é progressivo sugere-o ainda esta passagem de *Napoleão* : «E haverá precisamente repetições? Haverá palavras sinónimas? Duvido muito. Duas *nuances* do mesmo parecem a mesma *nuance* à primeira vista. Mas, ao segundo olhar, já se destacam. Surpreende-nos, não a repetição das frases, mas a riqueza do verbo.» (NA, 17).

<sup>60</sup> Vd. Hans-Georg Gadamer, *Warheit und Methode*, tradução em castelhano, *Verdad y Metodo*, 3ª ed., Ediciones Sígueme, Salamanca, 1988, pp. 439-458.

Espírito, que é «vento», ou da Verdade para o Pensador e deste para aquele, na ânsia de fazer coincidir a horizontalidade de si mesmo com a verticalidade ou a altura do Espírito, o seu pensamento com a Verdade, o homem com Deus, o *para* da procura com o *em* do encontro.

Essa é a «loucura» do pensar em contradição e incerteza, ou em procura sem encontro. Pois, afinal, pergunta Pascoaes, «Que é a loucura?»; e responde: «O vento do Génesis, sobre as águas primordiais...» (LM, 272). O «vento do Génesis» é para ele a inspiração, enquanto fonte divina das suas intuições poéticas, isto é, da verdade que nele se vai revelando ondulatoriamente, ao ritmo das rajadas que sopram da profundidade do ser, agitando e acordando da sua dormência a consciência poética. Pascoaes vê essa consciência como o espaço secreto por onde comunica com essas «águas primordiais». E mesmo quando traduz em prosa e reflexivamente o que lhe sopra o «vento do Génesis», o que nos dá, no fundo, são os reflexos, em fluxo e refluxo, dessa acção inspiradora que interpreta como a própria acção da Verdade enquanto Espírito originário. Pois, afinal, no seu modo de ver,

É oceânica a existência:  
O mar ondula, ondula a terra,  
O ar é todo ondas  
.....  
E há outras ondas invisíveis,  
Emanadas da origem.  
E, recebidas  
Pelos miolos  
De algum poeta  
Lhe dão a inspiração  
Do transcendente e do inefável.

(DI, 222)

### Capítulo III

#### **Interpretação e exposição**

Toda a obra de pensamento é ponto de chegada de uma tradição em que o autor se insere e de que se faz eco, espaço de ressonância do mundo que lhe é contemporâneo e «texto» aberto a ulteriores desvelamentos de sentido. Se como «texto» a ser lido intertextualmente no seu contexto, ela exige a atitude e o labor hermenêuticos, como obra reclama uma compreensão integrada e, para efeito de exposição sistematizadora, exige a redução do texto daí resultante a esquema adequado.

No caso de Teixeira de Pascoaes, já no Prólogo deste trabalho tivemos ocasião de relevar a importância de que se reveste, neste momento dos estudos sobre a sua obra de pensador, a exposição sistematizante do seu pensamento. Tal não dispensa, contudo, o labor interpretativo. O jardim em que é necessário transformar a floresta quase virgem da criação de Pascoaes não pode ser formado à custa da esterilização da seiva vital que lhe é imanente e que leva consigo as energias potenciadoras de uma sempre renovada floração. A fidelidade ao Pensador carece de ser uma fidelidade (re)criadora. Apropriarmo-nos da sua obra implica, acima de tudo, apropriarmo-nos do seu sentido. Situando-nos na direcção aberta pelo seu «texto», atentos ao para onde ele aponta ou, para usarmos a expressão de Paul Ricoeur, seguindo-lhe a flecha do sentido, precisamos de tentar fazer que brilhe em nova luz a verdade que anda nele, oculta em maior ou menor obscuridade.

O que, neste capítulo, queremos especialmente relevar não é, porém, a necessidade do trabalho hermenêutico em si mesmo, por demais evidente, mas sim que a obra pascoaesiana, além de interpretação, carece de uma interpretação adequada. Com efeito, o modo de ser pensador e as características formais do seu pensamento suscitam problemas específicos, exigindo uma prévia definição da correcta atitude hermenêutica que convém observar em face dos textos em que nos é dado. Alguma da incompreensão de que o Poeta do Marão tem sido objecto, como pensador, deve-se à ausência dessa prévia definição e a uma consequente prática hermenêutica inadequada<sup>1</sup>. É que a sua obra, além de obra e de obra de pensamento, é uma obra literária, e ainda, enquanto obra de pensamento, é-o dentro de um modo muito próprio de pensar e de traduzir em texto escrito o pensamento. Tendo em conta esta polivalência, o intérprete não poderá ignorar que, como ele próprio nos preveniu, «saber ler [...] é saber acompanhar o escritor em todas as formas do seu pensar» (HU, 119).

Julgamos assim oportuno – depois de termos aduzido, nos capítulos precedentes, os elementos que julgámos necessários para uma leitura intertextual e contextual da obra de Pascoaes – a encerrar esta Primeira Parte do nosso estudo e a preparar mais directamente os caminhos da Segunda, proceder a alguns desenvolvimentos da problemática hermenêutica específica que a mesma obra suscita, ao mesmo tempo que aproveitamos para delinear o sentido da nossa exposição, na sua relação com a dinâmica interior do pensamento que nela nos é dado.

---

<sup>1</sup> A esta carência quis, em alguma medida, obviar António de Magalhães ao escrever o seu artigo *Para a compreensão de Teixeira de Pascoaes*, em «Rev. Port. de Filosofia», 9 (1953) p. 278-285, um trabalho que ainda hoje permenece como contributo apreciável para uma leitura compreensiva do nosso autor.

## 1. Problemática hermenêutica

Na obra pascoaesiana de pensamento, a qual, não obstante a aparente anarquia e a multiplicidade de modelos de escrita em que se exprime, se configura sem dúvida como *uma obra* unitária, a tarefa interpretativa carece, antes de mais, de detectar a sua ideia-chave essencial, ideia que, ao mesmo tempo que lhe confere essa unidade e a sustém na dinâmica do seu desenvolvimento, abre o seu sentido como obra, revelando-a como um pensamento a desdobrar-se a partir de uma ideia originária e de um texto fundador, como verdadeiro a-fazer poético-filosófico. Com efeito, curiosamente, a obra de Pascoaes confirma e ilustra de forma eloquente a observação de Heidegger, segundo o qual «todo o grande poeta faz poesia a partir de um só poema»<sup>2</sup>.

No caso, esse «poema» é, na sua quinta essência, um poema mental e interior, anterior e transcendente a qualquer texto escrito. O que o constitui é aquela ideia original e originária, jamais totalmente passada a escrito, a partir da qual o Poeta realizou a sua obra<sup>3</sup>. Tal é, do nosso ponto de vista e não obstante nem sempre aparecer como imediatamente evidente, a ideia-vivência da condição saudosa do ser. E o texto fundador em que pela primeira vez vem à escrita, em intuição ainda vaga e indefinida, parece-nos coincidir efectivamente com o primeiro poema assumido da obra, *Belo*, onde essa ideia vivenciada põe o Poeta em movimento, «Como um pastor d'estrelas e de sonho» (BE, 81), «Em busca sempre, sem parar um instante, / Daquilo que não viu o nosso olhar...» (BE, 109). O próprio Pascoaes reconhecerá, quando leva já vinte anos de obra construída, que está aí a «fonte»

---

<sup>2</sup> «Jeder grosse Dichter dichtet nur aus einem einzigen Gedicht» (Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Neske, Tübingen, 1959, p. 37).

<sup>3</sup> «Jeder grosse Dichter dichtet nur aus einem einzigen Gedicht» (Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Neske, Tübingen, 1959, p. 37).

do seu «pensamento poético»<sup>4</sup>. É essa ideia-sentimento da condição saudosa do ser, acompanhada do esforço desvelador das implicações metafísicas que nela se insinuam, que conduz efectivamente a construção da sua obra de pensador. Como tal, é ela que há-de servir ao intérprete como chave fundamental que lhe abre o sentido global da mesma obra, o deve guiar no seu percurso hermenêutico e lhe há-de iluminar os recantos obscuros do pensamento em interpretação.

Se todavia é verdade que a obra de Teixeira de Pascoaes só num trabalho de interpretação global pode ser adequadamente compreendida, não só no seu carácter unitário mas também nas suas partes integrantes, por outro lado, é também verdade que uma tentativa de interpretação global não pode prescindir dos trabalhos de interpretação sectorial e parcelar. O círculo hermenêutico torna-se inevitável. Infelizmente, não são ainda muitos os trabalhos realizados no sentido da interpretação aprofundada dos melhores textos, sobretudo poéticos, de Pascoaes. À medida em que tal for acontecendo, as possibilidades de compreensão da obra como obra e, conseqüentemente, do carácter integrado das suas partes, ir-se-ão também alargando. Os estudos sectoriais até hoje produzidos denotam, com alguma frequência, a ausência de suficiente e adequada contextualização interna no conjunto da obra<sup>5</sup>.

Enquanto *obra filosófica*, pensada e escrita em modo e em moldes muito particulares, a obra de Pascoaes reclama um adequado conhecimento prévio do seu modo próprio de pensar e de se exprimir, isto é, de ser filósofo. O que de mais essencial é preciso ter em conta a este respeito é a natureza originária e fundamentalmente poética do seu pensamento. Se ele nos oferece

---

<sup>4</sup> Cf. Prefácio à 3ª Edição de *Sempre*, in *Obras completas*, edição de Jacinto do Prado Coelho, vol. I, Bertrand, Lisboa, s/d [1965], p. 115.

<sup>5</sup> Mais notoriamente, até pelas suas características especiais, isso se tem verificado quando incidem sobre o pensamento saudosista-nacionalista.



uma certa filosofia, esta é uma filosofia poética e não uma filosofia científica. Na verdade, não se trata de um pensamento filosófico-conceptual que usa uma linguagem poético-literária para se exprimir, como algo de extrínseco àquele, mas de um pensamento de sua natureza poético e, como tal, filosoficamente *sui generis*<sup>6</sup>. O trabalho interpretativo dos textos em que é dado não pode, em consequência, esgotar-se numa espécie de operação abstractiva tendente a extrair deles a nata abstracto-conceptual de um pensamento genesicamente pensado em modo concreto, vivencial e metafórico<sup>7</sup>. No seu recente estudo, Maria das Graças Moreira de Sá mostrou como essa tentação atingiu mesmo, em maior ou menor medida, alguns dos melhores estudiosos do pensamento e da obra de Pascoaes, como Abílio Martins, António de Magalhães e Jacinto do Prado Coelho, todos eles separando excessivamente o Pensador do Poeta<sup>8</sup>.

Sem dúvida que o intérprete carece da mediação do pensamento abstracto ou, como se exprime Ricoeur, de uma «transmutação» resultante da transferência do poético para um

---

<sup>6</sup> Não foi sem razão, embora porventura excedendo-se na sua expressão absoluta, que Joaquim de Carvalho considerou que Pascoaes «foi até hoje o único português no qual o pensamento filosófico se constitui simultaneamente com o poético, ou, por outras palavras, não foi um poeta que deu expressão estética a pensamentos anteriores ao próprio acto de inspiração e de criação literária. [...] Em Teixeira de Pascoaes [...] o seu filosofar coincidia com o próprio poético» (*Reflexões sobre Teixeira de Pascoaes*, in Joaquim de Carvalho, *Obras Completas*, vol. V, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1987, pp. 83-84). É verdade, no entanto, que o nosso Poeta escreveu também bastantes textos da obra poética em que tal não se verifica ou só se verifica em menor medida, neles vertendo mesmo, por vezes, em forma versejada, pouco mais que pensamento reflexivo, não científico-filosófico por certo, mas também não estritamente poético.

<sup>7</sup> Já António Braz Teixeira considerou que a obra de Pascoaes, repleta de intuições poéticas, não é para os técnicos da filosofia trabalharem «com paciente e estéril conceptualismo», mas para valer na sua própria poeticidade (*Teixeira de Pascoais e a Filosofia*, «Diário de Notícias», 24 Janeiro 1963, p. 15).

<sup>8</sup> Cf. Maria das Graças Moreira de Sá, *Estética da Saudade em Teixeira de Pascoaes*, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, Lisboa, 1992, pp. 72-75. Quanto a Jacinto do Prado Coelho, todavia, embora considerando que «esse pensamento pode ser isolado, vale por si», reconhece que se trata de um «pensamento de raiz poética». Cf. Introdução às *Obras Completas de Teixeira de Pascoaes* – Prosa I –, vol. VII, Bertrand, Lisboa, s/d [1972], p. 13.

outro espaço de sentido<sup>9</sup>. Mas esta mediação não pode arrogar-se a pretensão de traduzir adequada e plenamente toda a riqueza originária do pensamento do Pensador, sob pena de instituir uma interpretação redutora, pelo excesso de racionalização que, como diz o mesmo autor, «no limite, expulsa a experiência que vem à linguagem através do processo metafórico»<sup>10</sup>. Torna-se necessário evitar uma tal redução, através do que o referido hermeneuta chama um estilo hermenêutico constituído por um «discurso misto», «que opera na intersecção de duas circunscrições, a do metafórico e a do especulativo», movendo-se entre duas atracções rivais<sup>11</sup>. O intérprete de Pascoaes precisa pois de se mover, em permanente dialéctica de complementaridade, entre a tradução abstracto-conceptual de um pensamento essencialmente poético e o regresso à sua matriz poética, em movimento de distanciamento e aproximação desta, sempre atento àquelas «indicações de sentido» que não se esgotam em nenhuma determinação desse sentido<sup>12</sup>. Não podendo ser ele mesmo poético, o discurso interpretativo de Pascoaes também não poderá ser puramente científico. Deixando-se contaminar pelo modo poético da linguagem, ao mesmo tempo que dele se distancia em preocupação de rigor, clareza, iluminação, conceptualização e sistematização, ele terá de ser, em suma, um discurso hermenêutico, em síntese dialéctica de compreensão e explicação, aproximação e distanciamento, simpatia poética e análise racional<sup>13</sup>.

---

<sup>9</sup> Paul Ricoeur, *A metáfora viva*, Rés-Editora, Porto, 1983, p. 448.

<sup>10</sup> O. c., p. 457.

<sup>11</sup> Cf. *ibid.*

<sup>12</sup> Cf. o. c., p. 453.

<sup>13</sup> Em *A Velhice do Poeta*, Pascoaes encarrega-se de prevenir os seus eventuais leitores desta dupla necessidade: «A um escritor basta-lhe a inspiração [...]. Mas o leitor necessita de um temperamento poético aliado a uma inteligência capaz de distinguir o natural do artificial [...]. Necessita da consciência e do instinto da verdade, que é de natureza filosófica e poética.» (VP, 260).

Na linha do que os teorizadores da Hermenêutica chamam a intertextualização, e tendo em conta que o nosso Poeta-Pensador é ele mesmo um texto, mas um texto originariamente poético-vivencial, a aproximação hermenêutica deveria mesmo tender a ir mais longe que a mera atenção intelectual ao modo poético em que esse «texto» se diz. O ideal seria que o intérprete entrasse, o mais possível, em simpatia afectiva com o processo do seu dizer-se. Certamente que o objectivo da «congenialidade», próprio da hermenêutica romântica, é um mito. No entanto, tratando-se no presente caso de um «pensamento sentimental» (HU, 23), parece-nos que ao intérprete tanto mais se abrirá o seu sentido quanto mais ele se aproximar, no plano afectivo ou por experiência própria, do sentimento em que foi gerado pelo autor<sup>14</sup>. Uma total ausência de espírito poético e de experiência saudosa, acrescida de uma atitude de total «indiferença» ou de frieza racional que, como previne o próprio Pascoaes<sup>15</sup>, «não vê nem deixa ver» (HU, 7), distanciam excessivamente o intérprete do Autor, tornando mais difícil a compreensão do seu pensamento. A um espírito cartesiano está naturalmente vedado ou dificultado o nível mais profundo dessa compreensão.

---

<sup>14</sup> Parece-nos assim ter razão o Poeta quando, ao tentar ele próprio, em *O Homem Universal*, a auto-interpretação da sua obra de pensador, adverte o «leitor amigo» que o queira acompanhar nessa tarefa de que «sem simpatia não há compreensão», já que «ver é ver amorosamente» (HU, 7).

<sup>15</sup> Sem prejuízo para algumas sugestões que esboçaremos no capítulo final deste estudo, no item sobre «Religião, *hermeneia* e profecia», pensamos, aliás, que seria interessante, além de curioso, do ponto de vista hermenêutico, um estudo sobre a teoria e a prática interpretativas de Teixeira de Pascoaes, com especial incidência em *Os Poetas Lusíadas* e *O Homem Universal*. Convém todavia notar que, não sendo alheia ao seu estilo de pensar e escrever, a sua auto-interpretação, ora explicando ora complicando, ora abrindo ora fechando mais o sentido da obra, não oferece ao leitor estranho um guia claro e fácil para sua compreensão. Como bem observou Maria das Graças Moreira de Sá, «ao invés de encontrar a chave do enigma do texto, o leitor entra num outro labirinto no qual, por cada porta aberta, se lhe deparam outras, cujo segredo lhe é vedado nos moldes clássicos do discurso didáctico.» (O. c., p. 73).

Não nos sendo possível entrar na intimidade subjectiva do autor, menos ainda no próprio instante poético e inspirado em que brotaram as suas intuições, e nem sequer entrar em diálogo vivo com ele sobre o sentido do seu pensamento, resta-nos a possibilidade de uma aproximação amorosa da obra escrita em que a sua vivência subjectiva e privada se objectivou em texto morto e público<sup>16</sup>. Com essa objectivação, os textos em que nos é dado o seu pensamento ganharam a sua autonomia semântica. É a partir deles que temos de trabalhar hermeneuticamente. É então que ganham relevância hermenêutica os elementos de intertextualização que nos são fornecidos pelo conhecimento da biografia e da personalidade do Autor, bem como as informações sobre a génese da obra, com todos os factores contextualizantes detectáveis que a possam ter influenciado ou condicionado. Se é verdade que «o sentido de um texto não está por detrás dele, mas à sua frente»<sup>17</sup>, sem dúvida que o para onde ele aponta será mais fácil e profundamente descortinado se tivermos captado antes o donde ele emerge. A preocupação por se manter o mais possível próximo do autor evitará, além do mais, ao intérprete uma distanciação hermenêutica excessiva e indevida, que sujeite a interpretação a esquemas metodológicos preconcebidos ou a chaves de leitura de sistemas de pensamento estranhos ao Pensador ou nos quais, como quer que seja, não se esgota o seu pensamento<sup>18</sup>.

---

<sup>16</sup> Pascoaes dá-se conta da «morte» do pensamento vivo, que se ilumina na sua mente ao sopro da inspiração, logo que é traduzido em verbo escrito: «Ao encarnar, a ideia morre. Em cada verso, / Repousa o poeta fulminado...» (SE, 214).

<sup>17</sup> Paul Ricoeur, *Teoria da Interpretação*, Edições 70, Lisboa, 1987, p. 99.

<sup>18</sup> Com razão António Quadros critica, como inadequada, a «tentativa de Alfredo Margarido para apresentar a personalidade e a obra de Teixeira de Pascoaes através do método fenomenológico husserliano», porque «um pensador como Teixeira de Pascoaes só pode ser compreendido *de dentro*» (*Teixeira de Pascoaes e a filosofia da saudade*, in Afonso Botelho e António Braz Teixeira (selecção e organização), *Filosofia da Saudade*, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa, 1986, p. 753).

Relativamente ao modo pascoaesiano de pensar e de se exprimir, convém destacar ainda alguns aspectos a que o trabalho interpretativo deve prestar especial atenção. Salientemos, antes de mais, a mobilidade do pensamento, com o seu carácter incerto, oscilante e frequentemente contraditório, que o torna grandemente despistante e aleatório. Ela recomenda uma adequada compreensão. Pensamento-concepção e não pensamento-conceito, em vão nele se procurará o que Pascoaes *pensa* sobre qualquer tema; o Autor antes nos oferece o que *foi pensando* no decurso temporalmente evolutivo da feitura da obra. Posições divergentes ou mesmo contraditórias sobre um mesmo tema carecem de ser integradas no contexto abrangente da mesma obra e na unidade dinâmica do seu pensamento. O intérprete precisa de captar a direcção para onde leva a maré que sustém, sob a variação das ondas, uma qualquer afirmação ou negação e que indica, ou pelo menos indicia, o sentido profundo do pensamento. Até prova em contrário, temos razões bastantes para presumir que o autor de *O Bailado* jamais teve em mente desenvolver um pensamento rigorosamente contraditório e absurdo. As contradições que aparecem sob a mira de qualquer pequena angular tendem a esvanecer-se quando consideradas na óptica alargada que incide sobre a totalidade da obra. A afirmação e a negação de uma mesma ideia fazem parte do processo dialéctico do pensar pascoaesiano, representando essencialmente momentos alternantes na dinâmica da procura de uma verdade cuja face sistematicamente se nega à plenitude do desvelamento. No emaranhado confuso, caótico e aparentemente sem coerência interna da sua expressão escrita, um trabalho aturado e paciente acabará por verificar que as linhas mestras da emaranhada teia se ligam harmoniosamente entre si ao nível do pensamento, que acaba por se revelar dotado de uma vigorosa coerência a tender mesmo para a sistematicidade. De tal maneira, mesmo, no corpo do pensamento pascoaesiano, tudo tem a ver com tudo, que

difficilmente na tentativa da sua exposição sistemática se evitará uma certa impressão de monótona repetitividade.

A dificuldade de Pascoaes em encontrar a ideia reveladora dessa verdade procurada é, de resto, agravada pela dificuldade em dar com o termo exacto ou a expressão apropriada que a traduza adequadamente. À mobilidade e instabilidade do pensamento junta-se assim a da palavra. Não há, na sua obra, uma terminologia rigorosa e de valor semântico constante. Além disso, é preciso ter em conta que a terminologia pascoaesiana obedece a uma semântica muito pessoal, frequentemente em divergência, quando não em contradição, com o significado dos vocábulos e das expressões consagrado pela tradição filosófica e cultural. Além de ser de um autodidacta, ela é de um poeta e, mais ainda, de um temperamento anarquizante. O leitor tem muitas vezes necessidade de proceder a uma «verdadeira transposição de conceitos»<sup>19</sup>, se não quiser correr o risco de se extraviar no seu trabalho interpretativo. Tem de confrontar entre si e com o sentido fundamental da obra termos, expressões, imagens, em esforço definidor do seu verdadeiro significado.

Além de instável no pensamento e na linguagem, Pascoaes é jogador. Joga frequentemente com as palavras, mas também com as ideias, as figuras bíblicas, históricas e mitológicas. Faz verdadeiros malabarismos desconcertantes. Salta com toda a naturalidade da expressão directa para a metafórica, do discurso conceptual para o literário, do sério para o jocoso, de um significado para outro num mesmo vocábulo. A sua escrita obedece aos ventos da inspiração poética, sem leme de disciplina intelectual. Se por vezes ela sopra e conduz o pensamento em rumo unidireccional e regular, com mais frequência se torna caprichosa, incerta e imprevisível. O intérprete tem necessidade de seguir atentamente os seus caprichos, procurando-lhes a justa

---

<sup>19</sup> Abílio Martins, *A filosofia de Teixeira de Pascoaes*, «Brotéria», 34 (1942), p. 55.

compreensão, sem extrair de qualquer ideia pontual conclusões apressadas.

O gosto pascoaesiano da «violação das palavras consagradas» obedece, no fundo, a uma intenção surrealista de abalar a mentalidade comum e as suas certezas fáceis, lançando «a surpresa como um grito para despertar os sonolentos adormecidos»<sup>20</sup>. Nessa medida, ela inscreve-se na linha da jocosidade enquanto ironia. E, em tudo o que é dado ironicamente, o leitor precisa de estar precavido para se aperceber desse desvio e distanciamento e tê-lo em conta na sua interpretação. Por vezes, é inevitável a perplexidade, já que, na sua mistura malabarista do sério e do jocoso, Pascoaes confunde facilmente o leitor, deixando-o na dúvida sobre qual o verdadeiro registo da sua expressão.

O que temos vindo a observar serve também para reforçar uma vez mais a relevância do contexto global da obra. Dadas as suas características peculiares – designadamente a sua variedade de géneros literários, a já referida mobilidade do pensamento e a sua complexidade geral – o contexto global adquire, em regra, prevalência hermenêutica sobre os textos particulares. Se é verdade que, por vezes, certos textos e até certas frases isoladas projectam uma grande luz sobre a totalidade do pensamento, não é menos verdade que, em princípio, se torna perigoso interpretar textos particulares sem ter em conta o contexto interno global.

Dado que a obra de Pascoaes é fundamentalmente constituída por textos de natureza poética e literária, com larga presença de expressão metafórica e simbólica, a tarefa interpretativa, além de se tornar mais difícil e exigente, reclama atenção às regras comuns da interpretação literária. Como obra de um verdadeiro e grande poeta, com o seu poder subversivo da visão empobrecida e obscurecida em que o discurso ordinário

---

<sup>20</sup> António de Magalhães, a. c., p. 281.

encerra o mundo e a vida, ela é portadora de uma particular densidade significativa, abrindo horizontes novos de sentido, que todavia permanecem eles mesmos muitas vezes obscuros e tensos de sempre novos desvelamentos, na indecisa clareira da sua poeticidade.

Por outro lado, no próprio interior do modo poético e literário, Pascoaes exprime-se em multiplicidade de géneros e sub-géneros, cuja natureza própria não pode ser ignorada ou desprezada. Sendo, na verdade, radicalmente poético e vivencial, o seu pensamento conhece formas mais próximas e menos próximas da sua espontânea fonte natural. Tal como a água que, jorrando da fonte, ora o faz brotando directamente do seio da terra ora passando por canalizações de artifício humano, assim o pensamento poético de Pascoaes ora vem à palavra em estado quase bruto de pura vivência anímica, ora mais ou menos mediatizado por processos de artifício literário. O desvio por esses processos não representa apenas uma exigência estética, própria de um pensador que é simultaneamente artista da palavra. Na pluralidade das vias que procura, ele ilustra também a dificuldade que este encontra em exprimir, na pobreza e limitação da linguagem de que dispõe, toda a riqueza e densidade do pensamento que quer exprimir.

Do primeiro dos modos referidos aproxima-se o pensamento expresso na poesia escrita na primeira pessoa, que preenche a maior parte dos poemas de extensão menor. No segundo inscrevem-se os poemas de grande fôlego, como é o caso designadamente de *Marânus*, *Regresso ao Paraíso* e *O Pobre Tolo*. Nos textos em prosa, a espontaneidade mistura-se com a reflexividade, a vivência com a abstracção conceptualizante, o jacto do pensamento com a preocupação de o moldar no género em que previamente decidiu trazê-lo à linguagem. O melhor dele, contudo, aflora normalmente em ímpetos repentinos de intuição não elaborada ou minimamente elaborada.



A distinção entre expressão em prosa e expressão em verso, não nos parecendo fundamental e decisiva, reveste-se contudo de alguma importância hermenêutica. Não parece fundamental e decisiva na medida em que o pensamento dado em prosa, no essencial, não é mais do que um desdobramento do que foi originariamente dado em verso. Tem, contudo, a sua importância na medida em que a escrita em verso, além de, em grande parte, constituir a matriz de todo o restante pensamento, é geralmente mais rica de literariedade, especialmente de expressão metafórica e simbólica. Se é verdade que algumas passagens mais obscuras dos textos em verso são, em maior ou menor medida, esclarecidas pela prosa, não é menos verdade que esta só pode ser mais plenamente entendida à luz daquela matriz poética originária. Também aqui o círculo hermenêutico é inevitável. Como quer que seja, a escrita poética é para ser lida como poética, seja ela dada em verso ou em prosa; e a escrita prosaica é para ser lida como prosaica, seja ela dada em prosa ou em verso.

Na poesia em geral, e em relação designadamente às coletâneas de poemas de menor dimensão, haveria que distinguir, como fundamentais, os géneros lírico (com particular relevo para o lírico-elegíaco), didáctico (com destaque para o didáctico-profético) e bucólico. Enquanto que o primeiro nos dá o pensamento em modo vivencial, o segundo tende para o expositivo, ao passo que no terceiro o pensamento se reveste do artifício da alegoria. No primeiro caso, deverá atender-se a que o pensamento está mais próximo da sua nascente anímica, sendo experiencial, espontâneo, concreto e pessoal; no segundo, aproxima-se mais do modo filosófico-hermenêutico, com o seu carácter mais reflexivo, elaborado e impessoal<sup>21</sup>; no terceiro, manifesta a sua particular ligação à terra e o seu carácter ontológico.

---

<sup>21</sup> Dilthey classifica este género como forma intermédia entre a filosofia e a poesia puras. Cf. Wilhelm Dilthey, *Essência da Filosofia*, 3ª ed., Presença, Lisboa, 1984, p. 115.

Também na prosa em geral convirá prestar atenção à diferença de géneros e modos de expressão. O aforismo, por exemplo, que aparece disperso por toda a obra e especialmente concentrado em *Verbo Escuro*, está na fronteira entre a poesia e a prosa, mais próximo daquela do que desta; mantém a força afirmativa e a sinceridade transparente da intuição não elaborada ou da verdade poética na sua irrupção espontânea. Ao contrário, a prosa didáctica, sendo poética na sua raiz, representa um notável esforço de racionalização do pensamento e de auto-interpretação e auto-explicação do Pensador, abrindo caminho ao intérprete da obra. As memórias andam próximas da poesia lírica, misturando-se nelas a evocação saudosa, a efusão do sentimento-experiência da vida, a meditação e a reflexão filosofantes. O pensamento que nelas irrompe brota directamente da concretude da experiência saudosa do Autor. Os relatos de viagem são mais que relatos de viagem. Quem vai de viagem é sempre o Poeta-Pensador. Uma viagem pelas terras do seu País é sempre para ele um *exitus* e um *exodus* poéticos, em tensão de extasiamento ou *extasis* ; um sair de si em direcção à Natureza, para nela se reencontrar na sua plenitude cósmica e dela comungar, em «acto espiritual», o mistério da Origem, ouvindo «a voz genésica das fontes» (DP, 146)<sup>22</sup>. A viagem física é essencialmente um ponto de partida e um pretexto para a digressão espiritual cheia de emoções, evocações, meditações e reflexões. O intérprete é convidado a acompanhar o viandante no seu idílio com as coisas e na sua escuta da voz da terra.

---

<sup>22</sup> A paisagem interessa a Pascoaes essencialmente como indiciadora do mistério que por detrás dela se esconde e que é, afinal, o próprio mistério do ser em que comungam a paisagem contemplada e o Poeta que a contempla. «Mas contemplemos a paisagem – escreve em *A Beira (num Relâmpago)* –, que é contemplar ainda a alma na sua escura e brumosa manhã de terra... Como é impressionante o encontro dos nossos olhos com a paisagem! Este arrebatamento que nos causa a aparência do mundo é um instinto de cósmica fraternidade exaltado. É remotíssima lembrança que se ilumina em nosso ser e se lhe substitui por um momento: a lembrança da sua origem.» (BR, 85).

Na poesia e na prosa merecem especial tratamento hermenêutico a alegoria, a narrativa mitológica, a biografia e o romance. São quatro gêneros narrativos, cada um com o seu estatuto literário próprio. Têm de comum conferirem às respectivas obras uma unidade significativa global e integradora, bem como o modo encarnado e concreto de expressão do pensamento. Diferem da poesia lírica pura em que a encarnação e concretude do pensamento é transferida para as personagens da narrativa.

O gênero alegórico é utilizado em *Belo, Marânus, O Doido e a Morte* e *O Pobre Tolo*. Todas estas obras encarnam o pensamento do autor numa estrutura diegética em que ganham relevância hermenêutica, não apenas os ditos das personagens e os eventuais comentários do narrador, mas também as atitudes, os sentimentos, as vivências, os valores em causa, os próprios espaços da narrativa ou os quadros que nela se desenham. Enquanto unidade significativa global, a alegoria reclama do intérprete, antes de mais, a identificação do seu significado de fundo, em função do qual devem ser entendidos os elementos significativos parciais e integrantes. Para aceder a isso, ele há-de ter em vista que a alegoria funciona à maneira de metáfora complexa, na qual, por detrás de um sentido primeiro e óbvio, de aparente simplicidade, se esconde um sentido segundo, porventura complexo e múltiplo na sua unidade fundamental, e que é este que representa verdadeiramente o pensamento do autor.

Em *Regresso ao Paraíso* Pascoaes serve-se do gênero mitológico, para exprimir, em toda a profundidade possível, a essência do seu pensamento saudosista, na sua dimensão humana, cósmica e universal. Ao fazê-lo, quis dar expressão literária a um profundo mistério, dizer poeticamente uma verdade ou um complexo de verdades racionalmente indizíveis. Serve-se da linguagem simbólica, fazendo apelo ao poder sugestivo do símbolo, na pressuposição epistemológica de que o mito, mais do

que modo pré-racional, se constitui essencialmente como modo trans-racional de exprimir aquelas realidades que se furtam ao pensamento racional. E nessa pressuposição epistemológica está implicada a pressuposição ontológica de que o real é mais que o racional. O mito é, por si mesmo, uma afirmação do carácter transcendente e misterioso da verdade última do ser. O impressionante poder visionário e fantasmagórico da imaginação criadora ou poética do Autor é o recurso de que este se serve para tentar penetrar nesse espaço interdito à razão e trazer à clareira da poesia a verdade escondida na sua obscuridade. No seu labor interpretativo, o intérprete carece de embarcar com o Poeta nessa viagem fantástica, atento à flecha do sentido que ela abre, especialmente através da sua fundamental ideia motriz e esclarecedora. O seu processo hermenêutico, contudo, terá de seguir o caminho inverso do da construção poético-mitológica. O intérprete, para usarmos conceitos e termos de António Quadros, não poderá comportar-se como um filómito mas como um mitósofo<sup>23</sup>. Em termos bultmannianos, diríamos que o intérprete deverá proceder a uma operação, não de «desmitificação», como, ao menos implicitamente, tentou fazer, por exemplo, o racionalista e positivista António Sérgio, mas de «desmitologização», na tentativa de identificar, em termos conceptuais, pelo desnudamento da roupagem mitológica, aquele núcleo de verdade misteriosa que o mito quer exprimir. Precavido, todavia, contra a possível tentação de querer esgotar em pensamento racional todo o alcance de sentido que o mito encerra<sup>24</sup>.

No que se refere às biografias, o que importa essencialmente, do ponto de vista hermenêutico, é captar-lhes o

---

<sup>23</sup> Cf. António Quadros, *Introdução à Filosofia da História*, Verbo, Lisboa, 1982, pp.228-230; Idem, *Poesia e Filosofia do Mito Sebastianista*, vol. II, Guimarães & C.<sup>a</sup> Editores, Lisboa, 1983, pp. 167-175. Em vez de filómitia, o autor melhor teria utilizado o termo mitofilia, em paralelo com mitosofia.

<sup>24</sup> Como acertadamente observou José Marinho, referindo-se ao mito, «ao filósofo cumpre não só interpretá-lo mas acolhê-lo em sua forma própria ou na mais aproximada visão simbólica» (Prefácio a Oliveira Martins, *Sistema dos Mitos Religiosos*, 3<sup>a</sup> ed., Guimarães Editores, Lisboa, 1953, p. XXII).

seu significado universal, tendo presente que, nelas, Pascoaes se serve de casos particulares para exprimir uma ideia que os transcende, sem se preocupar grandemente com o rigor histórico dos factos narrados. Ele «não biografa como quem conta mas como quem canta», no feliz dizer de Ilídio Sardoeira<sup>25</sup>. Mais que ao rigor histórico importa atender à experiência existencial do Autor que inspirou cada biografia e àquele ou aqueles aspectos particulares do seu pensamento que ele quis ilustrar.

O género novelístico ou romanesco é porventura aquele que se apresenta como o mais difícil e aleatório no que se refere à interpretação. Representando, tal como os precedentes, um modo encarnado de exprimir o pensamento, exige uma particular utilização dos processos atinentes de interpretação literária, prestando a devida atenção designadamente à caracterização das personagens, às suas ideias e atitudes, ao espaço e ao tempo narrativos, à direcção imprimida à efabulação e ao sentido que abre como tal. Para a correcta identificação do pensamento do Autor, o intérprete deverá distinguir bem o que, na narração, representa o ponto de vista mental do mesmo Autor e o que o não representa. Tal como as biografias, os romances ou novelas mais não fazem do que ilustrar, em modo de histórias contadas, aspectos relevantes da experiência existencial e do pensamento de Pascoaes. De resto, este como os outros géneros narrativos cedem razoável espaço aos comentários filosóficos directos do autor-narrador, frequentemente a entrecortarem a narração, mas elucidativos do que ele quer dizer.

Registe-se finalmente que a obra de Teixeira de Pascoaes, como obra de verdadeiro génio poético-filosófico, se apresenta, dum modo geral, prenhe de tal densidade significativa que dificilmente trabalho algum interpretativo esgotará o tesouro de

---

<sup>25</sup> Ilídio Sardoeira, *Pascoaes, um Poeta de Sempre*, Tipografia Cruz & Cardoso, Figueira da Foz, 1951, p. 51.

pensamento que encerra. Antes permanecerá, através do tempo, como fonte inesgotável de sempre novas revelações. Um só poema prestar-se-ia, em muitos casos, a um trabalho interpretativo interminável. E sempre, em todo o caso, ficará no intérprete a impressão de que «ainda é mais estupendo o que se adivinha mas não se pode ler»<sup>26</sup>.

Uma tal virtualidade, além de decorrer da densidade significativa e da profundidade do pensamento, liga-se também com o modo abundantemente simbólico da sua expressão. É sabido, como observou Paul Ricoeur, que «os símbolos suscitam uma exegese infundável»<sup>27</sup>, furtando-se a ser exaustivamente vertidos nas categorias do pensamento conceptual<sup>28</sup>. Com o seu «excesso de sentido» e no seu modo de significar não ostensivo, os símbolos apontam para o que querem significar mas não o mostram; sugerem mas não dizem claramente. Esse excesso e esse modo são tanto mais pertinentes quanto mais os símbolos estão ao serviço de um pensamento estruturalmente metafísico e religioso, como é o de Pascoaes. Eles funcionam aí como parábolas, abrindo-se para um horizonte de verdade que transcende a humana capacidade de representação adequada<sup>29</sup>. E todavia, a sua abertura em parábola é ao mesmo tempo expressão de limite e de poder de conhecimento. Nas suas expressões mais profundas, os símbolos radicam na própria força afirmativa da vida, inscrevem-se no domínio do ontológico, são o próprio ser em auto-revelação do seu mistério<sup>30</sup>.

---

<sup>26</sup> Maria do Carvalhal, *Pascoaes*, Editora Pax, Braga, 1977, p. 109.

<sup>27</sup> Paul Ricoeur, o. c., p. 69.

<sup>28</sup> O. c., p. 68.

<sup>29</sup> É dos símbolos desta ordem que António Quadros diz, em comentário à obra de Dalila Pereira da Costa, que carecem de «uma leitura ela própria criacionista e anagógica, isto é, passando do simples nível literal para o de uma elevação ao divino», em recriação hermenêutica de sentido, «num misto de fidelidade e de compreensão superabundante» (*Memórias das Origens, Saudades do Futuro*, Publicações Europa-América, Mem Martins, 1992, p. 67).

<sup>30</sup> Paul Ricoeur distingue, por esta via, o símbolo da metáfora. «A metáfora – escreve – ocorre no universo já purificado do *logos*, ao passo que o símbolo hesita na linha divisória entre o *bios* e o *logos*. Dá testemunho da

Não sendo aqui lugar para a apresentação de uma teoria do símbolo – e elas são hoje múltiplas –, torna-se todavia conveniente observar que dificilmente alguém poderá ter acesso hermenêutico à obra de Pascoaes, especialmente à obra em verso, sem um mínimo de sensibilidade ao símbolo e um certo domínio da linguagem simbólica<sup>31</sup>. Não sendo um simbolista de escola<sup>32</sup>, na dinâmica do seu pensamento metafísico, como acertadamente observou João Mendes, inscreve-se a tendência para «fazer de tudo simples indícios, rastros de sonhos apagados» desveladores de «um sentido oculto para além das aparências»<sup>33</sup>.

## 2. Estrutura da obra e estrutura expositiva

Tivemos já ocasião de evidenciar o carácter «sinfónico» da obra de Pascoaes enquanto obra de pensamento, carácter que traduz a sua unidade dinâmica, a afirmar-se no próprio processo do seu desenvolvimento. Essa unidade implica uma certa estrutura interior ao mesmo pensamento, não obstante a sua carência de sistematicidade rigorosa e abrangente. Por mais que,

---

radicação primordial do Discurso da Vida. Nasce onde a força e a forma coincidem.» (O. c., p. 71).

<sup>31</sup> E sem dúvida que prestaria um valioso contributo para a compreensão da mesma aquele que se desse ao trabalho de estudar, com a desejável profundidade e pertinência, o seu universo simbólico. Relativamente a dois importantes símbolos pascoesianos – o luar e o ermo – realizou um ensaio feliz José Carlos S. de Almeida, no seu artigo *Poesia e Ontologia em Teixeira de Pascoaes – o Luar, o Ermo e a Revelação*, in «Rev. Port. de Filosofia», 44 (1987), pp. 401-416.

<sup>32</sup> Jacinto do Prado Coelho considera que Pascoaes, como poeta-filósofo, «em relação aos simbolistas diz mais do que sugere.» (*A Poesia de Teixeira de Pascoaes*, Atlântida, Coimbra, 1945, p. 91). Esse é também o parecer do Poeta, ao menos em relação aos textos ligados ao Saudosismo. Cf. GP, 80.

<sup>33</sup> João Mendes, texto inédito, transcrito em João Maia, *O poder do símbolo em Teixeira de Pascoaes*, in AA. VV., *Pascoaes*, comemorando o primeiro centenário do nascimento do Poeta, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa, 1980, p. 112.

pela própria constituição predominantemente intuitiva e correspondente debilidade discursiva, ele apareça como um pensamento bastante fragmentário, os seus grandes temas e as suas ideias fundamentais encontram-se ligados entre si por relações de interdependência lógica e de uma razoável coerência interna. Não obstante e sempre pressuposto o seu carácter dinâmico e evolutivo, incerto e instável, contraditório e desconcertante, não estamos em face de um puro caos, nem de um puro pensar sem pensamento ou de um pensamento em puro devir, sempre evanescente e sempre novo.

Essa estrutura interna permite ao intérprete do pensamento global evidenciá-la numa estrutura expositiva, ainda que, para permanecer fiel ao Autor, ele deva, muitas vezes, como já observámos, dar conta, não do que Pascoaes pensou sobre isto ou aquilo, mas do que sobre cada tema foi pensando; em boa parte, mais, mesmo, sobre a problematização dos temas, as raízes da sua problematicidade e a direcção provisória, instável e aberta em que se desenham hipóteses de resposta, do que sobre soluções encontradas e dadas como teses acabadas e definitivas. Ao intérprete-expositor do pensamento global é exigida uma certa obra de paciência, no procurar, em meio de um imenso emaranhado de ideias descontínuas e aparentemente desconexas, por vezes mesmo contraditórias, os fios desligados do discurso, para com eles (re)compor a teia expositiva em que se traduza, com fidelidade, a real estrutura do pensamento. Por detrás dessas fulgurações instantâneas e descontínuas, acabará por descobrir que se desvela uma luz difusa mas contínua e reveladora.

Não obedecendo a um plano metodológico abstractamente pré-concebido, mas ao ritmo concreto da vida e sobretudo da vivência do autor, a que se acrescenta o esforço complementar de auto-compreensão e auto-explicação, o pensamento de Pascoaes dá-nos conta, antes de tudo, da sua própria experiência da vida. Aquilo que, como intérprete-expositor do pensamento



global, deverá constituir o primeiro grande campo temático do nosso estudo, introdutor dos restantes e por eles pressuposto, parece-nos assim ser algo que, para o Autor, não constituiu ainda propriamente um tema objectivado de pensamento, mas sim vivência subjectiva, ou melhor, ontológica. Tal é a sua experiência da condição saudosa do ser, no qual o Poeta integra, quase indistintamente, o seu ser pessoal e o ser universal. Em segundo lugar, seguindo o dinamismo interno da obra, a exposição deverá evidenciar a reflexão interpretativa e explicativa que o Autor faz sobre a saudade, enquanto experiência fundamental da sua vida e fundadora do seu pensamento. Finalmente, num terceiro momento, ela deverá ir atrás das implicações e insinuações gnoseológicas, ontológicas e existenciais que o Pensador viu nesse sentimento-ideia que é a saudade.

Em resumo: a nossa exposição do pensamento global procurará seguir o dinamismo interior da sua própria construção, evidenciando os seus momentos fundamentais e a relação dinâmica que os liga: da experiência saudosa à filosofia da saudade; da filosofia da saudade à leitura saudosista do mundo e da vida, nesta se incluindo a leitura do processo de conhecimento que mediatiza a relação do sujeito pensante com o objecto do seu pensamento. Irá pois da saudade vivida para a saudade pensada, e desta para o pensamento saudosista, entendido este adjectivo em referência ao pensamento global.

Como se deduz, a ideia de saudade estará subjacente, como ideia fundamental e unificadora, a toda a exposição, tal como – já o sublinhámos expressamente – está presente em toda a obra do Pensador. A propósito, é altura de referirmos um duplo equívoco ou mal-entendido que é preciso evitar. O primeiro é o da identificação, pura e simples, do pensamento de Teixeira de Pascoaes com aquilo que a nossa história literária e cultural consagrou sob a designação de «Saudosismo», o qual, na verdade, contempla apenas uma certa

fase – a da ligação do Poeta à «Renascença Portuguesa» – e sobretudo uma determinada orientação – político-social, nacionalista e lusitanista – desse pensamento. Ao nível da divulgação, a fama de Pascoaes, anda especialmente ligada a essa identificação redutora. Mais para o mal que para o bem dessa fama, por razões, em parte pertinentes em parte injustas, que explicaremos em capítulo próprio. O pensamento de Pascoaes é, de facto, globalmente um pensamento saudosista, e esta adjectivação é, sem dúvida, a que melhor lhe convém ou a que melhor o caracteriza e distingue de qualquer outro. É saudosista porque todo ele decorre da experiência da saudade pelo Poeta-Pensador, da ideia que dela elabora a partir dessa experiência e das revelações que ela lhe proporciona sobre o sentido do mundo e da vida. Para evitar a participação no equívoco referido e não induzir o leitor em confusão, procuraremos, no nosso texto, evitar exprimir-nos em modos que se prestem à confusão ou à ambiguidade<sup>34</sup>.

O segundo equívoco possível seria o de, na base do que dissemos sobre a onnipresença da ideia de saudade na obra, se pensar que essa ideia é sempre dada aí de modo explícito e aberto. A verdade é que, salvo nos dois poemas maiores que são *Marânus* e *Regresso ao Paraíso* e nos escritos em prosa ligados ao «Saudosismo» nacionalista, a sua presença é, em larga predominância, implícita e oculta. Antes de ter enveredado pela interpretação lusitanista da saudade, Pascoaes mais a experiencia do que a nomeia; e após o seu abandono dessa direcção do pensamento, ou pelo menos da sua rarefacção, se exceptuarmos o *Livro de Memórias* (1928) e, mais discreta e episodicamente os poemas «Eleonor», de *Cânticos* (1925), e *Painel* (1935), a própria palavra raramente aparece nos textos, – mesmo naquele em que o Poeta tentou uma «elucidação» sobre todo o seu pensamento

---

<sup>34</sup> Esse cuidado parece tê-lo tido, de resto, o próprio Pascoaes, que, na obra posterior ao seu empenhamento na «campanha saudosista», e designadamente em *O Homem Universal* onde procurou encontrar e dar o qualificativo fundamental mais apropriado para o seu pensamento, evitou sistematicamente a sua adjectivação como «pensamento saudosista».

anterior, «desde a origem» (HU, 7), *O Homem Universal* – só voltando à cena como tema expresso de reflexão e interpretação no final da vida e da obra do Poeta, na conferência que intitulou justamente *Da Saudade*, cujo texto é datado de 23 de Outubro de 1952. A grave crise que se apoderou do seu espírito na sequência do desaire em que terminou a sua aposta no Saudosismo como filosofia e ideologia do renascimento pátrio parece ter a tal ponto bloqueado psicologicamente o Pensador para qualquer reflexão explícita sobre a saudade, que a própria palavra se eclipsou por longo tempo nos seus escritos.

Mas, se há aí, sem dúvida, uma acentuada curvatura na evolução da obra e uma nova orientação, não há propriamente uma ruptura no desenvolvimento da linha fundamental do pensamento, que, embora sempre dinamicamente e agora também mais dialecticamente evolutivo, continua, no essencial, a obedecer à mesma experiência originária e fundadora e à mesma ideia essencial dela decorrente. Pascoaes tende agora a obedecer mais à preocupação de confrontar o seu pensamento poético-saudoso com o pensamento científico e filosófico-científico corrente, não certamente sem uma intenção mal confessada de dar satisfação aos que o acusavam de ingenuidade poética e inconsistência científica. Há uma reorientação, mas não uma refundação. É profundamente significativo que, no último texto atrás referido, em que uma vez mais procura oferecer uma síntese do seu pensamento global, Pascoaes afirme que «a visão da Existência» que melhor traduz a sua realidade é «a visão poética ou saudosa» (DS, 233) e que, para além da incerteza universal em que todas as coisas aparecem, «o que existe de real, no último extremo da visão espectacular do Universo, é o santo Espírito da Saudade» (*ibid.*), a única realidade certa e omnipresente, como «sentimento total» que é (DS, 234). A «visão poética» foi a que funcionou expressamente nesse interregno da saudade explícita. Mas o Pensador acaba por deixar claro que aquilo que, nessa fase, preferiu chamar «visão poética» se identifica, afinal, com a «visão saudosa» que sempre foi a sua.

Segunda Parte

**O PENSAMENTO DO PENSADOR**

## Capítulo IV

### Existência e Saudade

#### 1. O «canto magoado»

No ponto de partida do pensamento de Teixeira de Pascoaes está, pois, a sua experiência da condição saudosa do ser. Esta, por sua vez, anda intimamente ligada à experiência da condição dolorosa do mesmo ser. Num pequeno poema de *Cantos Indecisos*, ele dá-nos conta de como a sua vida foi marcada, desde a infância, pela nota da tristeza, em que partilhava a própria tristeza do mundo:

Ao ver morrer o sol, num ermo pinheiral  
(Eu era uma criança ainda),  
De repente, senti uma tristeza infinda  
E sobrenatural  
E, desde então,  
Vivo na mais profunda solidão;  
E vivo no silêncio mais profundo,  
E ouço falar em mim o espírito do mundo.

(CI, 22).

Na verdade, na sua obra mais estritamente poética, que qualifica de «humana e cósmica elegia» (SE, 122), o Poeta assumirá a dor universal, para celebrar no «canto magoado»<sup>1</sup> da sua própria

---

<sup>1</sup> A expressão aparece textualmente, pelo menos em BE, 82; SE, 135; e SN, 143.

dor, a sinfonia patética do mundo<sup>2</sup>. Não parece tratar-se de puro «pessimismo convencional», como opina Jacinto do Prado Coelho, ainda que em referência exclusiva à fase inicial dessa poesia<sup>3</sup>. Pascoaes foi, desde sempre, realmente sensível à condição dolorosa do ser em geral, na mesma medida em que foi sensível à sua condição saudosa<sup>4</sup>. Poeta-pastor do ser e sacerdote da Natureza, no quotidiano da sua vida comungava a dor das coisas, ao mesmo tempo que celebrava, no altar do seu coração saudoso, *ignoto Deo*, a eucaristia redentora do sofrimento do mundo. Pessimismo e saudosismo são nele, de facto, inseparáveis, por mais que a este ande inerente uma simultânea tensão idealista e, nessa medida, optimista, como se explica nesta passagem de *Verbo Escuro* :

Deu-me Apolo a corda outonal da sua Lira; mas a esperança é a minha Musa... Que me importa que ela apareça quase sempre vestida de sombra e de silêncio? Sou eu, vencendo a minha própria alegria, impondo ao meu espírito gentil, a tragédia humana e astral, que me turva o sangue e a luz dos olhos. (VES, 181).

A experiência da dor humana e cósmica constituiu para o Poeta o elemento mais fundamental da sua experiência saudosa, em razão da dialéctica evocadora de contrários, que o leva a olhar a condição do mundo como a de uma «aurora anoitecida» (SE, 123), despertando em seu coração a «lembrança» nostálgica de perdidos «Paraísos de luz, idades de oiro em flor» (*ibid.*). O seu «canto magoado», em que ressoa a música dolente do mundo, evoca, por contraste, aquela «perfeita canção» (SE, 188) que se anuncia no mais remoto de uma misteriosa memória como canção

---

<sup>2</sup> A esse *pathos* universal, por ele assumido, se refere o Poeta quando escreve, por exemplo: «Choram, pelos meus olhos, o luar, / Os rios e as montanhas... / A eterna dor fez em mim o seu ninho» (SE, 132).

<sup>3</sup> Cf. Jacinto do Prado Coelho, Introdução às *Obras Completas*, vol. I, Bertrand, Lisboa, s/d [1965], p. 63.

<sup>4</sup> São muitos os lugares da obra em que se reflecte este pessimismo existencial e ontológico de Pascoaes. Um dos textos mais sombrios pode ler-se em PL, 180-181. A sinceridade da sua vivência dolorista não deve, de resto, desligar-se daquilo que dirá nos seus escritos sobre a identificação da verdade com a sinceridade, como se verá no capítulo seguinte.

«já ouvida» que se deseja e espera voltar a ouvir<sup>5</sup>. Na reflexão interpretativa que fará desta experiência, a saudade será entendida como ausência e desejo, ou lembrança e esperança, e, nessa medida, evocação e invocação, dessa misteriosa música celeste que no mundo ecoa em plangente tom menor.

Na sua intuição poética, o autor de *Terra Proibida* apercebe-se já de que a condição patética do mundo outra coisa não é senão o seu «Vago remorso, desgosto / De viver a imperfeição / Da Criação» (TP, 282)<sup>6</sup>. A «dor cósmica» é pois aquele mal-estar do ser que resulta da sua imperfeição, do seu inacabamento ontológico, do seu mal-ser, que faz dele uma caricatura ou um aborto do Ser. Uma tal condição torna-se dolorosa porque inscreve nele uma fissura de não-ser, uma cisão, que o torna não coincidente consigo, dividido em si entre ser e não-ser, e por isso ausente ou distante de si em sua exigência de ser. O ser finito «sabe» ou «sente» – «sabe», «sentindo» – que não é aquilo que, como ser, devia ser. A dor cósmica é esse «fúnebre desgosto» (SE, 208) de as coisas não serem o Ser como gostariam

---

<sup>5</sup> Veja-se a expressão poética desta ideia em dois pequenos extractos, escolhidos, entre outros, do primeiro livro de versos plenamente assumido:

A música infinita das esferas  
Deslumbra todo o espaço transcendente...  
E existem siderais, ocultas primaveras  
Que florescem meu ser, de longe, vagamente.  
(SE, 139)

Eu canto no crepúsculo... A Tristeza  
Recorda-me longínqua aparição,  
Na qual pressinto a imagem da Beleza  
Que meus olhos, um dia, alcançarão...  
(SE, 149)

<sup>6</sup> Ou, como se exprime em *Regresso ao Paraíso*, referindo esse «Inferno» de sofrimento que é a condição do mundo: «Aqui, no País da Sombra, / Da Saudade da Vida, as criaturas / Sofrem a dor da sua imperfeição» (RP, 43).

de ser, porque o ser gosta de ser e detesta o não-ser. O desgosto de não ser o Ser é o seu sentir-se in-satis-feito<sup>7</sup> porque im-per-feito ou não completamente feito. Por isso é que «Em tudo chora / Um espírito triste...» (SE, 153) e que, no mundo, «É tudo o mesmo aí! esférico e habitado» (SE, 123). Vagamente, desde os primeiros cantos, o Poeta vai nomeando esse desgosto com um nome próprio: a dor do mundo chama-se saudade, esse desgosto que é «gosto amargo de infelizes», como diria Garrett<sup>8</sup>.

É, pois, dessa cisão do ser imperfeito em ser e não-ser, ou do conflito entre o gosto e o desgosto de ser, que o Poeta faz experiência quando, em comunhão de sim-patia, ou em comum sentir, com as coisas, experiencia a saudade. Por isso, a si mesmo se vê como um poeta «cismático», que vê sempre as coisas como que desdobradas e distensas em duplo perfil, real e ideal, elas próprias em *ék-stasis* cismático da sua realidade para a sua idealidade. Assim nos dá conta quando escreve, por exemplo:

Cismando, visiono  
As cousas no Infinito e o seu perfil etéreo;  
.....  
Longe de mim, da terra e mais do céu profundo,  
Ouço as cousas cantar seu fúnebre desgosto...  
.....  
Ó saudade de Deus! Dor cósmica! Tristeza!

(SE, 207-208).

A idealidade a que se dirige o *ékstasis* da saudade é experienciada, desde sempre, como vagamente metafísica. O homem e as coisas como que levantam o ânimo abatido para a região «etérea» do divino, para além da última linha do horizonte físico do mundo. A «dor cósmica» é sentida como «saudade de Deus». Não é que Pascoaes não reflita também, na obra, a vulgar e comum experiência de uma saudade «física» de pessoas e coisas, como se pode verificar, por exemplo, nos poemas «Quinta da Paz» e «A Minha Aldeia», de *Sempre*, ou nas *Elegias*. Mas

---

<sup>7</sup> Atente-se ou recorde-se que o advérbio latino *satis* significa *bastante*.

<sup>8</sup> Cf. Almeida Garrett, *Camões*, I, 1.



sistematicamente tende a ultrapassar o seu plano meramente físico e vulgar na direcção do seu horizonte metafísico.

Esta experiência da *cisão* do ser e da sua *cisma* metafísica, que é, no essencial, a experiência pascoaesiana da saudade, implica a experiência do ser como unidade (cindida) em dualidade. Ela é, por conseguinte, experiência de um dualismo existencial, a reflectir um dualismo ontológico e a reclamar a sua redução a um radical monismo<sup>9</sup>. A existência do homem e, a seu modo, das próprias coisas é experienciada como «bailado» de sim e não, ou como *ársis* e *thesis*, sístole e diástole, alento e desalento, esperança e desespero, encanto e desencanto, sonho e sono, amor e dor, afirmação e negação. Essa é uma experiência que atravessa a vida toda do Poeta e se reflecte na totalidade da obra, ora directamente em modo de vivência, ora traduzida em ideia reflectida. Dela deixou um particular testemunho no próprio título de um dos livros em que mais dramaticamente a vive e medita. Chamou-lhe *O Bailado*, porque, pensa ele, ao fim de contas, «a vida é um bailado» (BA, 39)<sup>10</sup>.

Não um qualquer bailado, mas «um dramático bailado» (BA, 109), levado à cena nesta terra dos homens que ele define

---

<sup>9</sup> Pascoaes reflectirá amplamente sobre esse dualismo ontológico e sua exigência de redução a monismo. Dessa reflexão teremos oportunidade de falar no capítulo sobre a sua ontologia. Mas, de facto, o seu dualismo aparece como existencial e vivencial antes de ser reflectido explicitamente como ontológico, ainda que um e outro se impliquem mutuamente e se completem na dinâmica do círculo hermenêutico em que o Poeta-pensador procura compreender o seu próprio pensamento.

<sup>10</sup> Utilizando as categorias de «existência» e «vida» para o exprimir, categorias que adiante explicaremos, considera que «a existência é o sono de Deus, e a vida é o sonho. A vida é desejo de ser e medo à morte, à realidade: desejo e medo – um salto, para trás, do medo, e outro, para a frente, do desejo. É o passo da dança guerreira, o movimento pendular...» (DP, 292).

como o «País do Drama» (RP, 43)<sup>11</sup>. E que o Poeta, embora tendo sempre em vista o ser universal, experiencia com particular acuidade e pertinência em relação ao seu próprio ser. A experiência e a visão da vida como realidade dramática atravessam praticamente a totalidade da vida e da obra do Poeta-Pensador. Só no período do seu empenhamento na campanha da «Renascença Portuguesa» elas se esbatem, sem todavia se negarem, deixando-se sobrepujar pelo entusiasmo idealista-optimista de um messianismo redentor. Destaquemos um pequeno texto, em que esse dramatismo transparece com particular expressividade e que, de algum modo, resume toda a experiência dramática de Pascoaes, isto é, a sua própria experiência de existente dividido entre o ser e o não-ser:

É num absurdo que se firma a nossa existência natural. O homem é um castelo no ar. O que ele tem de não existente é que lhe dá existência. O engano em que ele vive é que lhe dá vida. Toda a realidade do seu corpo se firma na mentira da sua alma. Os mundos, que são existências, giram no espaço vazio, essa *não-existência* ilimitada. Assim, o homem vive através do sonho, esse outro espaço vazio. (BA, 28).

Este texto – que pressupõe a distinção pascoaesiana entre «existência» e «vida», a qual, como adiante se verá, corresponde, no essencial, à distinção entre realidade e idealidade, e que se conjuga aqui com uma visão idealista e imanentista da vida, com presença sistemática no pensamento do Poeta – testemunha o drama de um homem que sabe que a sua vida depende do seu sonho e que esse sonho é apenas um castelo no ar. A metáfora do castelo no ar é de uma enorme força significativa. Lembra a do Palácio da Ventura, de Antero, de que provavelmente toma inspiração mas com a qual não coincide totalmente. A existência como castelo no ar é a existência marcada pela radical inconsistência, desprovida de solidez ontológica, de garantia de

---

<sup>11</sup> Sobre a ligação da visão dramática da existência com a sua visão dualista, veja-se SS, 194. É uma passagem da *Conferência*, editada pela Tipografia «Flor do Tâmega», Amarante, 1922 e reproduzida em SS, 193-200.

subsistência. A sua a-firmação perde a firmeza, pela força de negação que a contradiz, tornando-a absurda<sup>12</sup>. Ela é um quase-nada suspenso sobre o abismo do nada.

É desta experiência dramática que advém ao Poeta e, pensa ele, a todo o homem, a sua tensão vital, isto é, o seu esforço por transformar a pura «existência» em «vida». Ao sentir-se assim suspenso sobre o nada, procura agarrar-se a algo acima de si, que lhe evite a queda absoluta nesse abismo do nada. Esse esforço, que é um movimento de ascensão, contraditório do movimento de queda, é função do sonho. É o sonho, enquanto enlevo idealizante, que sustém a queda, sustentando a criatura humana num nível e modo de ser que mais propriamente se pode chamar vida.

Porém, na pressuposição da ontologia imanentista, esse sonho reduz-se afinal a uma mentira, puro sonho sem respaldo de realidade. E assim, existir não é mais que um perpétuo e dramático agarrar-se a nada, na ilusão de se agarrar ao Ser. O espaço existencial fica reduzido ao angusto e angustiante espaço de um quase-ser que é quase-nada, a tentar, pelo sonho, dilatar-se em puro e respirável espaço de ser. A «vida» respirável só é possível nessa ambiguidade de um compromisso, de um «mútuo acordo» ou «harmonia» entre o nada e o ser ou entre «o sonho quase realidade» e «a realidade quase sonho» (BA, 35). A experiência da vida de Pascoaes foi, toda ela, dramática experiência desta ambiguidade, a reflectir-se na ambiguidade do próprio pensamento.

Em todo o caso, essa experiência diverge notoriamente da de Antero, esse sim, uma personalidade não só dramática como verdadeiramente trágica. O poeta dos *Sonetos Completos* foi trágico porque foi estruturalmente afirmativo; o *sim* sem cedências ao *não* era para ele essencial. Por isso, quando descobriu que no interior do seu sonhado Palácio da Ventura havia apenas «Silêncio,

---

<sup>12</sup> «O absurdo máximo é viver e morrer. Ser e não ser! A vida é um *sim* que significa – *não* ! O homem exclama: *sim* ! Os ecos respondem-lhe: *não* !» (BA, 29).

escuridão e nada mais», extraiu daí a conclusão lógica no plano existencial. Diferentemente, o poeta de *Vida Etérea* viveu a vida inteira na corda bamba do *sim* e do *não*. Enchendo, idealisticamente, o seu «castelo no ar» de música e luz, sempre que o sentia esvair-se em silêncio e treva, tentou sistematicamente transformar o absurdo da existência em mero paradoxo, o seu «estado dramático» em «estado idílico» (cf. DS, 242). Definiu-se assim, e definiu todo o homem, como uma vertigem do nada sustida pelo sonho de ser. É que, pensa ele, que seria de nós sem esse sonho? «Ai de nós! Ai de nós! Vede que estranha sorte! / Cair, cair, cair, sem descansar jamais...» (TP, 298).

Se todavia Pascoaes não foi, no pleno sentido da palavra, uma *persona tragica*<sup>13</sup>, nem por isso o podemos considerar como personalidade simplesmente dramática. É certo que, aparentemente, o testemunho que nos legou na obra reflecte uma experiência e uma visão da vida que são, efectivamente, mais da ordem do drama que da tragédia. O medo alterna aí com a esperança, o pessimismo com o optimismo idealista. Não há um comportamento nem um pensamento dirigidos unidireccionalmente, em inelutável desespero, para o absoluto aniquilamento e o sem-sentido da vida<sup>14</sup>. No entanto, o idealismo

---

<sup>13</sup> Nos textos da obra, especialmente na obra poética, Pascoaes refere frequentemente a sua e a humana condição existencial como condição «trágica». As expressões em que isso acontece não são, porém, concludentes por si sós. O Poeta usa muitas vezes o termo «tragédia» e seus derivados em sentido que releva mais propriamente do dramático que do trágico.

<sup>14</sup> Particularmente significativos nos parecem estes versos da recta final da vida:

Antes o ser do que o não ser!  
Antes o Inferno do que o Nada!  
Mas o Nada e o Inferno  
Se dissolvem  
Na lágrima final  
Em que a tragédia desta vida  
Se expande eternamente  
Num infinito alívio!

(UV, 123).

que alimenta a sua esperança, na medida em que não ultrapassa o horizonte fechado da imanência, funciona mais como forma de ironia trágica do que como verdadeira porta de saída para o seu fechamento dramático. E, se fazemos esta ressalva, é porque essa ultrapassagem permanece, ao longo da vida do Poeta, o seu grande problema existencial. E é porque o vive mais como problema ou interrogação do que como atitude ou resposta definitivas que a existência permanece para ele, apesar de tudo, mais um drama que uma tragédia. A hipótese do fechamento na pura imanência, que lhe é sugerida pelos limites da razão, conflitua com a da abertura para a Transcendência insinuada pela exigência do coração. É esse drama que ele exprime quando diz que «todo o idealismo é medo à realidade ou pessimismo. [...] O ideal é medo à realidade; uma fuga para cima, as mãos erguidas numa prece!» (SJT, 203).

A experiência da vida como experiência dramática, sendo, na sua raiz primeira e no seu núcleo essencial, a experiência da imperfeição ou da finitude, vivida como conflito entre ser e não ser, própria de um quase-ser que é um quase-nada ameaçado pelo abismo do nada, manifesta-se em Pascoaes em diversas formas derivadas ou em diferentes linhas concretas da sua experiência de ser. Três delas nos parecem ganhar na obra especial relevo. São os dramas da transparência e do obstáculo, da presença em si e da ausência de si, da comunhão e da solidão.

Para o Poeta, ser verdadeiramente é ser transparente. Ser em plena luminosidade, em pura essência cristalina, sem impureza, obscuridade ou sombra de não-ser, não só no plano do conhecimento de si (ausência de misteriosidade, perfeita presença de si a si), mas também no da existência (ausência de obstáculo entre si e si, perfeita presença de si em si). Só esta pura transparência verifica o modo divino de ser, que é o modo do puro Ser a que o homem e, em geral, o ser finito aspira.

No plano do conhecimento de si, ele admite uma relativa transparência. Na medida em que se conhece e conhece o ser finito como um projecto (de) divino, nessa medida vê o fundo de si ou o fundo do ser presente a si. Porém, essa transparência é mediada pelo obstáculo da obscuridade que não deixa a plena luz de si e do ser trans(a)parecer do seu além metafísico senão em meia luz de luar<sup>15</sup>. A transparência hesita aí entre a plena aparição e a mera aparência.

Esta relativa transparência cognoscitiva, já dramática em si mesma, serve ainda para abrir o drama existencial, pois «a tragédia do homem é ser imperfeito e ver a Perfeição» (DP, 276)<sup>16</sup>. É o reconhecimento dessa distância de si que despoleta o ímpeto ascensional da vida, como auto-afirmação de ser ou esforço por ser perfeitamente em si, sem distância de si a si. Esse ímpeto exige a pura transparência, pois, como diz o Poeta, «Só é pura e perfeita uma alegria / Quando nada a interrompe no seu voo / E tudo diante dela é transparência. / Mas, se bate de encontro a qualquer coisa / De opaca densidade, / Desfalecendo, cai, e é sombra morta.» (RP, 138). Ora, Pascoaes experimenta o obstáculo dessa «qualquer coisa». No seu ímpeto de vida, sente-se como pássaro que quer voar mas que sempre bate de encontro a qualquer vidraça embaciada. Passa, mal embora, o olhar, mas não passa o pássaro<sup>17</sup>. Em linguagem poético-simbólica de rara

---

<sup>15</sup> «O luar é o enigma das coisas a esvair-se em transparência e desmaio» (HU, 59).

<sup>16</sup> «Eis o destino do homem: ver e não possuir; o destino ou, antes, a estranha pena que ele cumpre neste cárcere imenso e subterrâneo, com uma abóbada de mármore, tão orvalhada de luz que deve suportar o peso de um mar infinito de luz...» (PL, 181).

<sup>17</sup> Pascoaes chega, de facto, a utilizar uma metáfora semelhante: «Imitamos os peixes no interior duma esfera de vidro. Encontramos barreiras, em todos os sentidos; mas o nosso olhar não encontra nenhum obstáculo, e expande-se, para lá da esfera, imensamente.» (*Cartas a uma Poetisa*, inédito dactilografado, p. 150; transcrito como «Última Carta», em apêndice a Mário Garcia, *Teixeira de Pascoaes*, Publicações da Faculdade de Filosofia, Braga, 1976, pp. 306-309).

expressividade e beleza, sobre o pano de fundo de dois grandes símbolos, o mar e a noite em noivado, eis como ele traduz este drama:

E dentro do meu coração, eles celebram as suas bodas de núpcias.  
Todo o meu coração está cheio de abraços que se procuram, de beijos  
que se encontram... Não é o noivo nem a noiva: é o leito do noivado...  
leito sensível e humano que chora a sua eterna sêde ao pé das águas  
eternas! (VES, 58).

Na obra do Poeta, de resto, multiplicam-se os testemunhos e as expressões deste drama. O seu ideal seria, platonicamente, o de ser em essência e não apenas em aparência, ser a perfeição e não a sua participação, «não ser a estrela e ser a claridade, / Ser apenas o Amor, não ser quem ama» (SO, 69). Sente, porém, que, neste mundo, o homem é apenas «simples cópia de si mesmo» e que só «no outro mundo, é que somos nós directamente, sem qualquer intermediário de fantasia. Lá é que o vivo é a vida, e Flora a flor.» (DJ, 98-99). Por isso pergunta em tom dramático: «Quando sairemos desta sombra para a luz, ou da massa amorfa para uma forma integral, total, perfeita?» (DP, 124)<sup>18</sup>.

Platonicamente também, Pascoaes tende a identificar o obstáculo com a matéria, e a transparência com o espírito. A matéria é a verdadeira resistência ao puro voo do ser, tal como o espírito é puro ímpeto de ascensão. Por isso o homem aspira a ser «homem só espírito»<sup>19</sup>, algo assim como «a música sem som, a escultura sem barro, a pintura sem tinta, a poesia sem palavras»

---

<sup>18</sup> Na mesma ordem de ideias, censura o pobre tolo: «Vives, mas de que serve a tua vida? / Não és a tua vida, o teu fantasma, / Aéreo viandante. Ficas sempre / Preso à tua existência de esqueleto /.../. Se andasses por onde anda a tua alma?» (PTv, 223).

<sup>19</sup> «O nosso desejo é libertar a nossa imagem do barro transitório. Não é ela, como a onda independente da substância ondulatória? [...] Concebemos a onda vazia, apenas movimento abstracto e sempiterno. E a nossa imagem aspira a ser ela só, perfeita, incorruptível, cristalina.» (HU, 127). Esse é também o drama do pobre tolo: «Lutam, no pobre tolo, o sonho vão / E a clara realidade. Ele percebe / O trágico duelo entre o seu corpo / E a sua alma, a estrebuchar, no escuro. / Há mãos petrificadas que o amarram / Ao esqueleto, um poste de suplício. / E há outras mãos celestes que lhe imprimem / Um ímpeto sublime para aquelas / Alturas sublimes da infinita Beatitude...» (PTv, 249).

(DJ, 97)<sup>20</sup>. O homem aspira a ser apenas alma, pois só «A alma duma cousa é sua clara / E transcendente imagem; seu perfil / Isento de impurezas, reduzido / Ao íntimo cristal, à transparência: / A presença incorpórea, já liberta.» (RP, 40)<sup>21</sup>. Nas suas horas de elevação mística, o Poeta como que se aproxima desse ideal, liberto quase já do peso e densidade da matéria, como testemunha quando escreve sobre essas horas: «Dir-se-á que me dissipo e me converto / Em transparência azul, onde se vê surgir / Meu íntimo perfil que se ilumina» (CA, 210).

A experiência da condição saudosa do homem e do ser em geral como experiência dramática aparece, de forma mais clara e directa, no drama da aspiração a uma perfeita presença em si a que se opõe a realidade da ausência de si. Em Pascoaes, ter presença significa essencialmente estar em si, como em sua casa, dentro de si, em plena e repousada posse de si, tal como ser ausente implica não estar perfeita e repousadamente em si, mas andar fora de si à procura de si<sup>22</sup>. O nosso Pensador distingue entre presença perfeita e presença imperfeita. Aquela é própria dos seres dotados de «nítido perfil», que são antes de mais as coisas, as quais se apresentam como perfeitamente definidas, delimitadas na sua circunscrição, e por isso existindo em si, completas ou acabadas; esta é própria do homem, que se define pela indefinição, pela incompletude e inacabamento, de que resulta um existir não perfeitamente em si mas em distensão para além de si. A presença perfeita, porém, pode dar-se de dois

---

<sup>20</sup> «A música é a própria substância dos Anjos, como a argila é a substância do pai Adão.» (DJ, 96).

<sup>21</sup> É essa aspiração que o Poeta traduz nesta exclamação: «Ó voz duns lábios desprendida! Olhar / Sem olhos que o limitem e anoiteçam! / Ó ouvir sem ouvidos! Noite acesa! / Forma livre de corpo transitório» (SO, 98).

<sup>22</sup> Na escrita do Poeta, a ideia de ausência anda ligada àquilo que Maria das Graças Moreira de Sá chamou «imagens de transição», tais como «as horas do crepúsculo ou da aurora, [...] a névoa e a bruma, o nevoeiro...» (*Estética da Saudade em Teixeira de Pascoaes*, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, Lisboa, 1992, p. 147). São, afinal, imagens que exprimem situações de nem-cá-nem-lá, de indefinição, distância de si, de fora de si à procura de si.



modos: ou como «presença verdadeira» (BA, 68; CA, 172) ou como falsa presença. A primeira seria aquela «presença radiosa» (ELG, 215) própria do puro espírito, enquanto ser perfeita e verdadeiramente em si ou em posse de si mesmo; a segunda é a das coisas puramente materiais que, na sua aparência<sup>23</sup> de «nítido perfil» ou de perfeito em-si, são na verdade totalmente fora de si, ausentes de si<sup>24</sup>.

O drama do homem advém da sua condição ontológica de ambiguidade. Não sendo nem puro espírito nem pura realidade material, não goza de presença verdadeira nem pode repousar na ilusão da falsa presença<sup>25</sup>. A sua alma espiritual encarnada num corpo material, vive «ausente de si mesma *no que há-de ser e no que foi...*» (PL, 162-163). Não tem presente e, por isso, não tem presença. A expressão da ausência em termos de temporalidade liga-se directamente com a experiência da saudade como lembrança e esperança<sup>26</sup>. Lembrança de um passado e de um futuro de si, remotos e misteriosos, nos quais unicamente o homem estaria perfeitamente em si.

---

<sup>23</sup> Num texto de *O Bailado*, Pascoaes liga a presença verdadeira à «aparição», subentendendo que a falsa se liga à «aparência». Trata-se aí, da «nossa presença» humana, a qual, em sua verdade, apenas se nos dá em aparição, tal como a aparência é de uma presença que é falsa.

<sup>24</sup> A «presença perfeita» duma pedra, pensa Pascoaes, advém-lhe de ser toda exterioridade, tal como a ausência de «presença verdadeira» advém ao homem de ser dotado de interioridade. O penedo «é por dentro o que é por fora: sempre a mesma pedra! [...] Não há nele outra cousa que não seja pedra, nem esse vácuo tenebroso a que chamamos intimidade! Ah! se o homem fosse apenas homem, como é só pedra este penedo?!» (BA, 36). Todavia, a presença da pedra é «não verdadeira». A pedra e as coisas em geral não estão verdadeiramente em si. Por isso, «...lembram frias máscaras, cobrindo / Um vago rosto ausente...» (RP, 113).

<sup>25</sup> «O que nos aflige e consome é esta ausência em que vivemos de nós próprios» (BA, 44).

<sup>26</sup> «... nós só somos antes e depois de ser, ou ausentes no passado e no futuro, na lembrança e na esperança. Apenas somos presentes nos braços da nossa mãe...» (DS, 246).

Não existir verdadeiramente em si é não ser verdadeiramente si mesmo. O drama da ausência é, assim, o drama da (não) identidade, da não coincidência consigo próprio<sup>27</sup>. «Eu serei eu? Sou outra criatura.» (CA, 201), pergunta e responde o nosso Poeta. A humana condição de existir é por ele experienciada como de alienação. O homem não existe em seu «ser verdadeiro», mas apenas «como se fora» ele mesmo (CA, 206-207). Daí o sentimento de estranheza ou de irreconhecimento de si (cf. CA, 202). Há entre si e si, no seio do seu próprio ser, um espaço vazio de não-ser que, a um tempo, o torna estranho e estrangeiro a si, mero «espectro» de si, «Ilusório fantasma que deseja / Conquistar a perfeita realidade» (CA, 206), condenado a ser não em *in-* mas em *ex-*: em ex-ílio, em êx-odo, em existência, ansiosamente à procura de si<sup>28</sup>. Um mal-ser que, no plano do sentimento, se traduz no mal-estar próprio de quem vive longe do *chez-soi* do lar ou da pátria e que dá pelo nome de saudade.

A alegoria do pobre tolo serve também a Pascoaes, para, além do mais, traduzir este drama da ausência de si. O tolo está simbolicamente no meio da ponte de S. Gonçalo. Não está aquém nem além: está no meio, distanciado da terra firme. Existe entre a

---

<sup>27</sup> No poema significativamente intitulado «Diante de mim», de *Cânticos*, o Poeta enfrenta com ênfase este drama:

Este perfil tão triste que descrevo,  
[...]  
Não será mais  
Que uma ilusão do sol e dos meus olhos  
Por onde espreita alguém que eu desconheço  
E tem na face a mágoa de quem vive  
Na distância infinita, em pleno exílio,  
A braços com o espectro da saudade?

(CA, 201).

<sup>28</sup> «... ansioso e doido, me procuro» (CA, 203); «Sou o homem de si mesmo fugitivo; / Fantasma a delirar, mistério vivo, / A loucura de Deus, o sonho e o nada.» (SE, 124). Uma procura dramática, porque o seu ímpeto é inexoravelmente travado pela resistência dos seus limites: «Dentro dum negro cárcere fechado, / Aflito me debato! Quero abrir / Uma fenda nas trágicas paredes» (CA, 205).

realidade bruta e a perfeita ilusão, numa existência ek-stática que é o fora-de-si da loucura, «Num ímpeto de angústia, a destacar-se» (PTv, 271). O tolo procura-se, mas não sai do sítio. E este é o seu drama, a sua «inútil e perpétua inquietação» (*ibid.*). Não está no meio da ponte por ser maluco, mas é maluco por estar no meio da ponte.

Com o drama da ausência e da saudade se liga ainda o drama da solidão. O nosso Poeta-monge, especialmente na obra poética, dá-nos conta da sua experiência de profunda solidão existencial que, no seu esforço de interpretação, liga também com o drama da ausência. Solidão é ausência de companhia. Entenda-se de verdadeira companhia, pois se, como disse o nosso Épico, o homem pode muito bem achar-se em situação de «solitário entre as gentes», muito mais no meio das coisas. Só a companhia que realiza a comunhão anula a solidão. Comunhão é mais que mera coexistência e que pura convivência. Pascoaes não se queixa da falta de companhia, se por tal entendermos a mera presença e proximidade física de pessoas e coisas. No poema em que, de modo mais expresso e extenso, reflecte esse drama, *Elegia da Solidão*, a sua referência directa vai para as coisas ou a Natureza, não para as pessoas ou a sociedade. É preciso, porém, notar que o poema é de 1920, ano do início da grave crise espiritual que o atingiu na sequência da campanha saudosista. O Poeta reflecte certamente essa experiência de incompreensão e alheamento por parte dos destinatários da sua mensagem, embora pareça ter pudor de nomear sequer, ainda que genericamente, os homens em quem a sua voz de profeta não encontrou mais que um silêncio de indiferença. Foi sem dúvida por essa via que o seu sentimento de solidão se tornou mais agudo e dramático.

No entanto, é verdade que, desde sempre, ele o faz incidir sobre a própria Natureza, não obstante o seu franciscano sentido de fraternidade universal. Ele sente que à solidariedade ontológica que o liga com os outros homens e os outros seres não

corresponde uma solidariedade existencial. E assim, vê-se forçado a levar sozinho a imensa «dor cósmica» e o esforço pela sua redenção<sup>29</sup>. Tudo à sua volta é silêncio e indiferença. Embora Pascoaes não o diga expressamente, percebe-se que o drama reside no conflito entre a abertura e convite à comunhão, próprio do homem como ser espiritual e pessoal, e o fechamento das coisas e mesmo dos outros homens que se isolam em individualismo e indiferença. O Poeta sente que o homem foi feito para a comunhão e que sem ela não pode viver. Mais ainda se se trata do homem sofredor, por si e pelo mundo, carecido de alguém em cujo coração possa encontrar eco a sua dor.

Também aqui, porém, a sua exigência é absoluta. Nem coisas nem pessoas humanas jamais saciariam a sua fome de comunhão. Ele tem a intuição de que o ser reclama para si um complemento de plenitude divina, uma superação de todo o isolamento em que o encerra a sua finitude, um abraço que seja fusão e identificação com o absoluto e infinito de si. Esta pode ter sido uma das vias que o conduziram à sua concepção panteística do Universo. Num Universo cheio de Deus, ainda que Ele mesmo participante e solidário da sua condição dolorosa<sup>30</sup>, teria, como quer que seja, uma presença divina, envolvente e plenificante. Só que um Deus imanente e impessoal não é verdadeiramente

---

<sup>29</sup> Escrevera já em *Os Poetas Lusíadas* : «Eis o misterioso Drama, em que os personagens, vindos de longe, representam a sua dor, ante uma plateia de bichos, árvores e penedos que não reparam nem aplaudem.» (PL, 67); é «o drama da criatura vivendo, sofrendo e trabalhando, sobre um mundo de ferro e sob um céu de metal, como diz a Bíblia. Este *metal* é a indiferença de Deus que a luz reveste de oiro e aquele *ferro* é a inconsciência bruta da Natureza; a estúpida felicidade das cousas sorrindo à nossa dor.» (PL, 68). E, mais tarde, em *Duplo Passeio* : «O homem não se convence de que está sozinho no mundo. Só ele sabe que vive. Tudo o mais é morto. Sentimos todas as coisas, mas não há nenhuma que nos sinta.» (DP, 141). Em *O Génio Português* considera que é este drama da solidão cósmica que desperta no homem português a tendência para a animação da natureza, tendência que «nasce da solidão misteriosa em que se esfuma a alma lusíada, a qual deseja povoar-se, inundando de amor as cousas mortas que ficam a viver» (GP, 77).

<sup>30</sup> Veja-se esta ideia de Deus em sofrimento no mundo nos capítulos deste estudo sobre «O ser que a saudade revela» e «O Deus da saudade».

alguém. E o arco parabólico que abre à comunhão divina os braços humanos tem necessidade de encontrar, do lado de lá, alguém verdadeiramente pessoal. Sem ele, em vez de encontrar outros braços para neles se fechar no grande abraço plenificante, ou acaba por se negar como si-próprio, fundindo-se na fria e impessoal totalidade, ou acaba por se fechar sobre si próprio, com isso apenas desenhando o pequeno zero da sua nulidade. É justamente aí que o drama da solidão pascoaesiana raia a fronteira da tragédia. Prisioneiro do seu imanentismo ontológico, sem abertura para a Transcendência ou para o grande abraço de um Deus pessoal, o Poeta acaba por se sentir em absoluta solidão, essa «solidão que – como ele diz –, em nós, principia e finda, e é a nossa própria pessoa consciente da sua nulidade» (UF, 101)<sup>31</sup>. Não o faz todavia em completo abandono a ela, seja em resignação seja em desespero, porque, apesar de tudo, sempre o acompanha o pressentimento do coração, de que esse Alguém divino porventura existe escondido num além de mistério. Como testemunha em *Santo Agostinho*, «se adoro a solidão, é que a ausência evoca uma presença misteriosa...» (SA, 258). Ele sabe que só essa misteriosa presença esconjuraria de raiz o seu drama de ausência e solidão, pois que, como confessa na elegia atrás referida, sem ela «Ah, por mais povoado de figuras, / O mundo é

---

<sup>31</sup> Essa plenitude de comunhão seria afinal para o homem, enquanto ser-para-a-comunhão, a sua própria plenitude de ser, o seu encontrar-se no Ser. Daí que, na citada *Elegia da Solidão*, Pascoaes insira versos como estes: «Sou nada, e quero ser» (ELG, 246); «Eu quero, enfim, viver / A vida universal e misteriosa» (*ibid.*). Foi nesta linha também que Ramón Piñeiro compreendeu o mistério da saudade na sua relação com a solidão. A solidão, escreve, «é soedade relativa ó Ser, do que o home ven a ser unha concreción individual, unha singularidade solitaria, algo así como unha bágoa desprendida, 'caída' do Ser. Así o precebiron os místicos, que, xa dende Platón sempre viron n-ista concreción individual do home unha especie de cárcere do Ser. Tamén a saudade, en canto que é a vivencia d-ista soedade do Ser, tem un valor de arreguizamento ontolóxico, algo así como unha lene onda que ascende da vida e que vai envolvendo todo o ser do home n-unha perene arela do Ser, esgotando a sua existencia temporal n'un total esforzo de transcendencia.» (*Siñificado Metafisico da Saudade*, in Afonso Botelho e António Braz Teixeira (selecção e organização), *Filosofia da Saudade*, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa, 1986, p. 435).

sempre a mesma solidão, / Aquela estátua de pedra da Ilusão, / Monstruosa presença de Ninguém!» (ELG, 246)<sup>32</sup>.

A experiência dramático-existencial de Teixeira de Pascoaes alterna ora entre o medo e a esperança ora entre o medo e o riso. Esperança e riso são duas formas de rarefacção dramática, aquela pela abertura do espaço fechado do drama, este pela criação ilusória de uma falsa saída. Da sua experiência vivida o Poeta-Pensador acabou por extrair a sua própria filosofia do medo e do riso<sup>33</sup>.

O medo é, para Pascoaes, uma espécie de propriedade transcendental do próprio ser. Ele está em tudo. Ser é ser medroso. «Tudo é presença do medo» (TP, 281). O medo é inerente à finitude do ser, à sua radical contingência, fragilidade e insegurança. É a perturbação do ser, sempre exposto ao não-ser ou ante o perigo permanente de deixar de ser. É pesadelo ontológico, «vulto de asa inquieta» (*ibid.*), no sono que dorme o ser. No homem, porém, o medo não se liga apenas ao drama do ser, mas também ao do conhecer. Nele, o medo é medo à noite tenebrosa, quer enquanto noite do não-ser quer enquanto noite da não-verdade ou do mistério não revelado. Nesta linha, ele é «Como

---

<sup>32</sup> A «Monstruosa presença de Ninguém» denuncia, afinal, por si mesma, segundo a dialética do coração, a ausência de um *Alguém* procurado e não encontrado, como o Poeta dá a entender expressamente neste passo de *Os Poetas Lusíadas*: «O homem é um vulto solitário aparecido na infinita solidão. Não sabe quem é, nem donde vem, nem para onde vai [...]. Vê-se num deserto, abandonado por *Alguém* que ele procura e não encontra... Grita, reza e chama em alta voz! Só lhe responde o eco das suas lástimas» (PL, 181).

<sup>33</sup> A filosofia do medo anda espalhada por toda a obra, concentrando-se especialmente no poema «Canção medrosa», de *Terra Proibida*, no capítulo «Os Medos», de *Verbo Escuro*, e em *Dois Jornalistas*, especialmente nas pp. 167 ss da edição em presença (Tipografia J. R. Gonçalves, Limitada, Porto, 1951). O mesmo se diga da filosofia do riso, cujos principais lugares de concentração são o poema *O Doido e a Morte*, *Dois Jornalistas*, o Canto XII de *Regresso ao Paraíso* e o capítulo «O Corpo Humano» de *Verbo Escuro*.

um segredo / Da Esfinge morta» (TP, 276), «Medo ao mistério profundo / Que enche de trevas o mundo» (TP, 285)<sup>34</sup>.

Quando o medo se abre em esperança, torna-se criador de mitos<sup>35</sup>, «avô de espectros e de deuses» (DM, 257). Ao dar consigo frente a frente com o mistério do ser e a sua radical contingência, o homem, sentindo medo, é remetido para além de si mesmo, procurando uma abertura para o mistério e uma segurança para o ser. O desespero dramático, funcionando como mola de propulsão, rompe o fechamento da imanência física inconsistente, atirando o homem para o espaço metafísico da Transcendência<sup>36</sup>, onde procura encontrar luz e segurança. É então que faz aparecer os mitos. São eles que, na obscuridade do mistério, abrem clareiras de sentido e apontam vias de salvação. No seu extremo limite, o poder teologizante do medo ganha o seu alcance mais longínquo e decisivo ao reclamar, pela via da esperança, a afirmação de Deus, tornando-se assim «o seu Anjo anunciador» (GP, 84)<sup>37</sup>.

Mas o medo, se umas vezes é princípio de esperança, outras vezes torna-se princípio de riso<sup>38</sup>. No primeiro caso, ele despoleta o dinamismo da verdade e da salvação; no segundo,

---

<sup>34</sup> Esta dupla linha em que o medo se desenvolve evidencia-a Pascoaes quando escreve: «A sombra do Ignoto que nos envolve congela-nos de terror e abre um negro abismo aos nossos pés... Sentir este abismo que nos ameaça é o nosso próprio ser transfigurado e dilatado em trágicas amplitudes – eis aí a mais aflitiva sensação – a sensação do medo!» (BA, 139).

<sup>35</sup> É essa tendência e essa dinâmica que Pascoaes exprime quando escreve: «Quando o medo nos empece, / O nosso corpo esmorece; / Fugimos em pensamento, / Com os olhos espantados» (TP, 279-280).

<sup>36</sup> «É o medo que nos põe em convivência com o outro Mundo» (ASP, 70).

<sup>37</sup> «O medo enche a Biologia, como a esperança a Teologia, que a esperança é o medo feito luz, a dissolver a sua própria treva, no sentido do futuro.» (DP, 212).

<sup>38</sup> No Canto XII de *Regresso ao Paraíso*, Pascoaes aflora uma filosofia do riso em outro sentido que não o que aqui levamos em consideração. O riso de que estamos a falar é riso *do homem*; no lugar citado, é riso *sobre o homem*, olhado como ridícula caricatura de ser a provocar «As risadas cruéis de Satanás / E o sorriso dos Deuses» (RP, 114). Veja-se o capítulo deste estudo sobre a antropologia de Pascoaes.

desvia o homem para a mentira existencial. Tentando negar a evidência dramática, o riso transforma-se numa falsa saída ou falsa via de salvação. Funcionando em alternância com a esperança, a hora do riso é, para o nosso Poeta, paradoxalmente, a hora do desespero trágico. É quando a vida lhe aparece totalmente fechada a qualquer horizonte de esperança que o riso emerge em modo de ironia trágica. Ele torna-se então a única possível sabedoria da vida.

É desta sabedoria que dá lições o doido de *O Doido e a Morte*. O riso é para ele uma sábia loucura, feita de distanciamento irónico em face da miséria de ser. Pascoaes – ou o doido – encara-o como verdadeiro riso transcendente, que permite ao homem trágico pairar superiormente acima da nulidade da vida, abrindo-lhe o sentido último desta, a sua suprema verdade. É esta sabedoria que ele exprime no simbolismo da caveira a rir-se. Ela sugere a ideia de que, em definitivo, a morte ri-se da vida. Verdadeiro sábio será, pois, nesta perspectiva, aquele que souber antecipar na vida esse riso da morte. Para o sábio, «O sorriso dos lábios não é mais / Do que distante e pálido arremedo / Do grande riso eterno da caveira.» (DM, 260), a última e definitiva palavra sobre a vida.

## **2. Queda e ascensão**

Na origem do sofrimento do homem e do mundo está um mal de raiz, um verdadeiro «pecado» original. Não se trata de uma culpa moral, mas de uma «queda» ontológica. É dela que decorre não só a tristeza do homem mas também a «tristeza anónima das cousas», qual «íntimo remorso que as ensombra e dramatiza» (VES, 53). As coisas trazem consigo essa marca de uma tragédia das origens e, por isso, nelas «se pressente o pecado original, o pecado anterior ao homem, porque o homem é já expiação»



(*ibid.*). Deixamos para o capítulo próprio o desenvolvimento desta compreensão pascoaesiana da condição decaída do ser, no plano ontológico. Tentaremos aqui a sua compreensão no plano mais directamente existencial.

«O homem é já expiação»<sup>39</sup>, diz o Poeta. Existir é sofrer e sofrer é expiar esse pecado original e radical que é o próprio pecado de ser, inerente a tudo quanto participa no ser, «porque o supremo crime é, na verdade, ser!» (TP, 236)<sup>40</sup>. Ser é, para o homem e as coisas, um «pecado» porque é ser decaído. O decaimento dá-se do Ser para o ser, da plenitude da graça de ser, própria do ser que, por natureza, é o Ser divino, para a desgraça de ser em finitude ou imperfeição, isto é, em partilha com o não-ser.

É em razão do seu estado de queda que o existir do homem é experienciado como um boiar entre o ser e o nada, em situação de naufrágio, em permanente esforço para se aguentar à tona do ser e em perpétuo risco de se afundar no abismo do nada<sup>41</sup>. A metáfora do naufrágio é outra versão da do castelo no ar<sup>42</sup>, mas tem a vantagem de exprimir mais claramente a vertigem da queda. É que a queda não é apenas um facto consumado nas origens; ela acompanha o ser, não só pela condição de negatividade passiva que nele inscreve, mas também pelo dinamismo de aniquilação que nele instaura. A queda não é só um estado, mas também uma vertigem, uma atracção do ser para

---

<sup>39</sup> Pascoaes desenvolverá a ideia da existência humana como expiação especialmente na biografia de Camilo, que significativamente intitulou *O Penitente*.

<sup>40</sup> Veja-se esta mesma ideia, expressa em modo vivencial, nestes versos de *Sempre* :

Meu coração, em lágrimas, disperso,  
Na tua angústia, o corpo do Universo  
Anda a expiar talvez algum pecado;  
O pecado de ser...

(SE, 172)

<sup>41</sup> Cf. especialmente BA, 75.

<sup>42</sup> A metáfora do naufrágio aparece repetidas vezes na obra. Veja-se: o poema «Trevas», de *Para a Luz* ; RP, 55 e 170; PL, 67; BA, 5 e 75-76; SP, 182.

o não-ser, um estar sempre a cair. É isso que o Poeta experimenta quando diz: «Caio, de mim, sobre o Nada!» (TP, 270). Por isso é que, toda a sua vida, o homem «luta e luta, como um naufrago» (BA, 75), procurando reagir pela ânsia de ser à vertigem do não-ser. O seu existir configura-se assim como ânsia, aspiração, desejo de ser em consistência e segurança, mas condenado a não ser mais que ânsia, aspiração ou desejo, na inconsistência líquida de um ondular sem promessas de solidez nem de repouso. Nesse naufrágio, que são as almas? Não mais que

Palpitações da Onda.  
Mas cada palpar  
Como que aspira  
A definir-se num ser perfeito.  
E o nosso drama é esta aspiração, este desejo  
De sermos nós,  
Em água e onda, em corpo e alma.  
Mas só a onda é verdadeira.

(UV, 153)

O existir humano define-se pois por esse ritmo ondulatório ou binário de queda e ascensão, momento negativo e momento positivo, que é o «bailado» da vida<sup>43</sup>. Pascoaes exprime-o em categorias próprias, que são as do sono e do sonho, da dor e do amor, da existência e da vida, as quais guardam íntima relação com a estrutura dualista e antinómica da saudade enquanto síntese de lembrança e esperança.

No existir humano alternam, ou melhor, coexistem o sono e o sonho. A metáfora do sono representa a subjugação do ser à

---

<sup>43</sup> Este duplo movimento de sentido contrário serviu a Pascoaes para esboçar a sua teoria da origem da dança, da poesia e da arte em geral, como se pode ver no capítulo I de *Os Poetas Lusíadas*. A dança exprime, no homem, esse instinto de ascensão contrariante do instinto da queda. Enquanto impulso de elevação, que é, afinal, do ser para o Ser, «a dança foi a primeira forma de oração; uma oração rezada ainda pelo corpo.» (BA, 149). Ela prolonga-se na poesia, quando a alma, liberta já do peso do corpo, ganha «expressão alada» (PL, 43). Então, «a alma, tentando voo nos seus bailados, eleva-se enfim da terra, nos seus cantos.» (PL, 42).

vertigem da queda. Ele é o seu decaimento, o seu abatimento, o seu estado de dormência, passividade, ausência de reacção. O sono é irmão da morte, um estado de rendição, que no plano do ser significa a proximidade do nada. O homem só sobrevive na medida em que à congénita tendência para o sono reage pela sua capacidade de sonho, contrariando a atracção para o nada por meio do seu *ékstasis* afirmativo e ascensional que o soergue para o lado do ser<sup>44</sup>. O sonho é esse «íntimo despertar do sono» (HU, 144), esse erguer-se do homem da sua horizontalidade sonolenta, em dramática e inquieta ansiedade. A sua condição existencial é, pois, a de ser entre o sono e o sonho, em ânsia de repousar fora do sono, que é morte, em plena vigília de vida. Se o sono é o seu estado de fora-de-si, sem posse de si, em quase-nada de si, o sonho é movimento para si, ânsia de posse de si em segurança, num em-si de auto-afirmação em solidez e repouso. Tal como é dada na experiência de Pascoaes, entretanto, e na medida em que ele anda prisioneiro da sua concepção imanentista da existência, a sua possibilidade não vai além do sonho no interior do sono.

No existir humano alternam também a dor e o amor. Não propriamente a dor e a alegria, mas simplesmente a dor e o amor. Em correspondência com o sonho, o amor não é mais que um certo voo de alma para o horizonte sempre distante da alegria<sup>45</sup>, tal como a dor é a sua queda no desalento entorpecedor. O amor, escreve Pascoaes, «é uma tendência para o Além», mas, «batendo na frieza dura que o repele, dolorosamente se contrai; esconde-se

---

<sup>44</sup> Parafraseando Calderón da la Barca, escreve Pascoaes: «A vida *es ensueño*, porque é uma expressão para cima da existência, a forma da realidade mais elevada.» (*A Alma Ibérica*, in SS, 254).

<sup>45</sup> O amor tem em Pascoaes um significado próximo do que lhe atribui Santo Agostinho, o qual, por sua vez, por este termo, traduz, no essencial, o conceito platónico de *eros*. No Mestre de Hipona, o amor é o «peso» da alma para Deus, seu lugar próprio, onde toda a inquietação se acaba e aquela encontra o seu repouso. Cf. Santo Agostinho, *Confissões*, I, 1 e XIII, 9.

na sua imensa dor tenebrosa» (PL, 115)<sup>46</sup>. Assim, a sorte do homem é existir entre a dor e o amor<sup>47</sup>, tentando sempre, pelo amor, redimir-se da sua dor. Uma vez mais, é a vida em «bailado» de sim e não, alento e desalento, ascensão e queda. O amor desperta no homem por reacção à dor. É que, no fundo mais escuro desta, brilha sempre «um sorriso astral», uma lembrança da Alegria perdida<sup>48</sup>. O amor é redentor porque é movimento de regresso a um misterioso e jamais olvidado Paraíso perdido.

O homem que se abandona ao seu decaimento verdadeiramente não vive, apenas existe. «Viver é muito mais do que existir» (PTv, 231). Viver é ser em amor, em sonho, em elevação espiritual. Abandonar-se à dor, adormecer em sono e desalento, não é viver mas simplesmente existir, isto é, vegetar em escravidão à negatividade contraditória do ser. Viver é abrir as asas e voar, existir é mantê-las fechadas e inertes. Viver é, por isso, dom do espírito, como existir é pobreza da matéria<sup>49</sup>.

Em alguns textos<sup>50</sup>, Pascoaes substitui a oposição existir/viver pela oposição existir/ser. O cotejo desses textos no contexto da obra mostra que elas se equivalem, sugerindo a

---

<sup>46</sup> Em outro lugar da mesma obra citada, Pascoaes exprime assim esse carácter limitado do amor ou essa ambiguidade dramática de um ímpeto de ascensão travado sempre pelo contra-ímpeto da queda: «A união da esperança à lembrança, do espírito às suas formas decaídas ou materiais, – é propriamente o Amor.» (PL, 162).

<sup>47</sup> «A dor e o amor são a carne e o sangue do seu corpo fantástico e divino, que aparece diante de Deus» (VES, 154).

<sup>48</sup> Assim o testemunha Pascoaes neste texto de *O Bailado*: «No mais íntimo e nocturno do meu ser, brilha um sorriso astral, fiozinho de luz que ainda me prende à Fonte originária. E doira por dentro as minhas lágrimas. Este misterioso sorriso é a própria essência da Dor, o seu núcleo lapidado, refulgindo a alegria de Deus...» (BA, 9).

<sup>49</sup> «A Matéria existe, o Espírito vive [...]; ou antes, o Espírito vive na Matéria e a Matéria vive no Espírito.» (ASP, 120). Daí que, em rigor, «Viver, vivem os anjos e os demónios. / Nós fingimos a vida, porque somos / Demónios, anjos decaídos...» (PTv, 274).

<sup>50</sup> Por exemplo, em BA, 40 e 139; SP, 19; DS, 241.

segunda que só é verdadeiramente aquele que vive. É que «a existência é uma resistência contra o ser» (BA, 40), está do lado do não-ser como força de anti-ser<sup>51</sup>, tal como a vida está do lado do ser como sua força de afirmação. Nesta tensão dialéctica entre a afirmação do ser pela vida e a sua negação pela mera existência, a vida tende a levar a melhor, porque «o *ser* devora a existência, como a sombra devora os corpos» (*ibid.*). O projecto do homem é o de subir além do puro existir e, pela mediação da vida, atingir o plano absoluto do Ser<sup>52</sup>. Na sua experiência concreta, o homem aproxima-se algumas vezes desse absoluto, pela via mística do sonho ou do êxtase. Verdadeiramente, considera o Poeta, «somos nesses instantes fabulosos; nos outros apenas *existimos*.» (DS, 241). Por essa experiência mística o homem como que recebe uma revelação, abrindo-se não só do sono para o sonho mas também deste para a vigília da Transcendência, confirmando-se na certeza desse absoluto do Ser que está no horizonte do seu projecto de ser, ocupando um terceiro plano, metafísico e misterioso, ao qual o coração do homem, apesar de tudo, acede apenas em pressentimento<sup>53</sup>. É esse Ser absoluto que dinamiza todo o seu ímpeto vital e lhe faz compreender que, para ele, «ser é ser em esperança» (SP, 29).

Esperar é estar em ascensão, desesperar ou simplesmente não esperar activamente é deixar-se dominar pela vertigem da queda. De esperança e não-esperança é também feita a saudade. A

---

<sup>51</sup> «O *ser* foi dado apenas aos sonhos; o *existir* foi dado a todas as cousas. O que existe não compreende o que é, porque o ser é uma actividade contra a existência; uma actividade anti-corpórea, uma flecha lançada na direcção da morte. Também a existência é uma resistência contra o ser, o *velarium* onde falece a luz, o açude que quebra o ímpeto das águas» (BA, 40).

<sup>52</sup> Nesse sentido é que Pascoaes afirma que «o *ser absoluto* seria a *não-existência absoluta*» (*ibid.*).

<sup>53</sup> «O homem não se limita [...] a existir e a viver: ocupa três planos. O último perde-se nas trevas, e é o mais esplendoroso. Pressentimo-lo como revelação do Futuro, como sinal dum novo Génesis, ou *passagem* idêntica à do irracional para a razão.» (HU, 131).

não-esperança é aí a lembrança, enquanto abandono ao passado do ser, que é o seu plano de mera existência. Por isso, diz Pascoaes, em figura de pobre tolo: «Vivo, porque espero. Lembro-me, logo existo.» (PTp, 16)<sup>54</sup>. Abandonando-se passivamente à lembrança sem o contrapeso activo e dinamizador da esperança, o homem adormece em sono, fixa-se na dor, decai no mero existir. Pelo contrário, deixando-se transportar pela esperança, ergue-se do seu decaimento, supera a dor e ganha alento de vida. A lembrança sem esperança verdadeiramente é esquecimento. A lembrança só pode ser princípio de vida se é lembrança do futuro ou «memória lúcida», quer dizer, se está consciente de que o que permanece no mais fundo da memória coincide com o mais alto projecto da esperança.

Em *Regresso ao Paraíso*, Adão e Eva passaram pelo estado de condenação porque «Com a memória lúcida perderam / A lúcida esperança... / Quem de nada se lembra nada espera.» (RP, 43). O seu estado de queda foi o seu estado de esquecimento<sup>55</sup>. É função da saudade despertar e manter desperta no homem essa «memória lúcida». Ela é o verme roedor no seio do tragado fruto proibido ou o «remorso» instalado no interior do estado de queda (cf. RP, 53). Filha do «pecado» e irmã da dor, a saudade torna-se assim o princípio da redenção<sup>56</sup> de um e de outra. No fundo

---

<sup>54</sup> Na sua dramática vivência da saudade, «O tolo é uma lembrança do Passado, / Feita de sonhos mortos, de ilusões / Perdidas e de nuvens do Dilúvio... / E, animado dum ímpeto amoroso, / Caminha para a frente. Existe e vive; / E, porque existe, adora a realidade; / E também, porque vive, adora o sonho.» (PTv, 263).

<sup>55</sup> Assim o chefe dos demónios, em *Regresso ao Paraíso*, é simbolicamente remetido para a eterna e irremediável condenação, porque nele se apagou por completo a «memória lúcida» e com ela a «lúcida esperança». Não se lembrando mais do Paraíso perdido, não mais deseja a ele regressar: «Só amo o que é presente, / Real e verdadeiro...», confessa ele (RP, 148). Sem dúvida que há aqui uma condenação, porventura intencional por parte de Pascoaes, de todo o espírito positivista e anti-metafísico, todo concentrado no que é «presente, real e verdadeiro», sem qualquer sentido metafísico e místico da realidade.

<sup>56</sup> No poema citado, dirigindo-se à figura alegórico-mitológica da Saudade, diz Adão:

nocturno da sua tristeza anuncia-se uma aurora de alegria. A lembrança, que denuncia a ausência do Paraíso perdido, transforma-se em desejo e esperança do Paraíso reencontrado. A saudade emerge no mais fundo da dramática experiência de ser, no coração do homem, aí onde a sua curvatura circular de queda e ascensão, raiando o abismo do nada e chamando instintivamente a si a lembrança do Ser, reage à vertigem do aniquilamento pela (re)afirmação de ser, feita desejo e esperança de se reencontrar de novo na segurança do mesmo Ser.

A ideia de redenção é uma das mais fundamentais no pensamento pascoaesiano, imprimindo-lhe um cariz de doutrina soteriológica, particularmente sensível ao mistério da dor e do «pecado» do ser e preocupada com as vias da sua superação<sup>57</sup>. Presente no fundo do pensamento e expressa em múltiplos lugares da obra escrita, ela encontra-se condensada especialmente em *Regresso ao Paraíso*, onde o Poeta procura traduzi-la em forma de narrativa mitológica, em que os ressaibos das mitologias órfica

---

Por ti, em mim, renasço para a nova  
Vida humana; por ti revivo e sou  
Num coração antigo o novo amor!

Por ti e em ti me lembro do que fui,  
Isto é, do que hei-de ser... Por ti, alcanço  
O sonho criador, ou antes, Deus...

(RP, 119)

<sup>57</sup> Também por esta via se aproxima de toda uma série de correntes e sistemas de pensamento filosófico-religioso de feição dualista, com as quais mantém certamente uma relação de maior ou menor proximidade, senão mesmo de dependência, tais como o orfismo, o pitagorismo, o platonismo, o neoplatonismo, o gnosticismo, o maniqueísmo, o priscilianismo, e em geral toda a corrente de pensamento religioso oriental-asiático.

e platónica se misturam com categorias bíblicas de pensamento e de expressão.

Nos termos desta narrativa, a queda e a redenção sintetizam a «história» do homem e do mundo. É uma «história» que, em termos narrativos, conta com um passado, um presente e um futuro, correspondendo, no processo circular do ser, respectivamente, à Origem metafísica, ao trajecto circular do ser-no-mundo e ao Fim igualmente metafísico. O «Passado» metafísico é o Paraíso, o estado de graça do ser, antes da queda; segue-se-lhe o presente da condição decaída, ou condição infernal, em processo de redenção; este orienta-se, por sua vez, para o reencontro do «Passado» no «Futuro» absoluto em que o círculo se fecha de novo e a redenção se consuma. O homem, como síntese e consciência que é do Universo, em modo de consciência saudosa, traz consigo, juntamente com a consciência da perdição ou da queda, a memória do Paraíso ou do estado de graça de si e do mundo e o projecto de a ele regressar. A ele incumbe tomar sobre os seus ombros essa tarefa de reconduzir o mundo ou o ser à sua condição originária.

O caminho que é chamado a percorrer é o da vida em ascensão, contrariante da vertigem da queda. É o caminho do sonho ou da idealização da sua condição de «pecado» e sofrimento, conforme aponta na obra referida: «Vede o homem sonhando; e, pelo sonho, / Remindo as ermas cousas transitórias, / Concluindo a imperfeita Criação» (RP, 196). É o sonho, com a sua tensão extática, de que o puro êxtase representa a máxima expressão, que transporta o homem e o ser fora de si, em ausência de si, para um fora-de-si-além-de-si, que é um fora-da-sua-falsa-presença, para se (re)encontrar na perfeita e verdadeira presença de um em-si que é o estado de graça do ser sem sombra de não-ser.

Esse «regresso ao Paraíso», dado na narrativa e na obra em geral em termos mitológicos, aparece, num sentido mais imediato, como da ordem do mero sonho ou da mera idealização. Na sua



essência ele é um mito. É preciso, porém, ter em conta que, no pensamento do Poeta, como veremos no capítulo seguinte, o mito funciona essencialmente como categoria simbólica, que diz mais pelo que não diz que pelo que diz, apontando para realidades misteriosas que o homem vislumbra mas não pode ver directamente nem exprimir nas categorias do pensamento racional de que dispõe. O próprio êxtase, como possível experiência real do homem no mundo, representaria assim, não a plena redenção, mas um momento privilegiado dela e um vislumbre momentâneo da sua misteriosa plenitude, que, para ser plena, teria naturalmente que implicar a transcensão do tempo ou a imersão, sem regresso ao tempo, no além metafísico da eternidade<sup>58</sup>.

### 3. Saudade e tempo

O mistério do tempo foi intensamente vivido pelo poeta de *Sempre*. Da sua vivência deixou na obra profundas meditações, que concentrou especialmente n' *O Bailado* e n' *O Pobre Tolo* <sup>59</sup>. Além dessas meditações, próximas da pura vivência do mistério do tempo, Pascoaes também procurou reflectir sobre ele, em

---

<sup>58</sup> Pascoaes refere inúmeras vezes, especialmente na obra poética, a ideia do êxtase e, algumas vezes, dá-nos conta da sua própria experiência extática. O êxtase é exaltação, deslumbramento, morte mística, estado de fora de si, projecção no abismo do Ser. Descrições mais alargadas podem ver-se nos poemas «A sombra do vento» e «A última sombra», de *As Sombras*. Em breves linhas define-o como «... cego e interior deslumbramento, / Em que se exalta e morre o pensamento! / Morre, tocando o fundo / Das almas e do mundo!» (TP, 239). Em modo vivencial, assim o descreve: «Sinto que perco, às vezes, os sentidos / E que vou a flutuar num rio aéreo... /.../. Meu corpo tomba em cinza / E pó, que o vento leva... / E alcança a vida eterna, / Em mística ascensão, / Tudo o que, em mim, é dor, fragilidade e treva.» (VET, 230-233). Ou ainda nestes termos: «Quando os meus olhos íntimos, num sonho, / Esse mundo ideal conseguem ver, / Fico tão deslumbrado que suponho / Haver morrido já, sem o saber! // Eis-me no reino etéreo da memória. / E entre imagens fantásticas me vejo, / Como anímica imagem ilusória. // E não existo em mim. Sou oração, / Já liberta de Deus e do desejo, / Luz sem estrela, amor sem coração.» (ELG, 242).

<sup>59</sup> O primeiro testemunho explícito e relativamente extenso da sua experiência do tempo é dado no poema «Quinta da Paz», de *Sempre*. Em *O Bailado* são particularmente significativos os próprios títulos que presidem a cada um dos apartados em que agrupa os seus pensamentos: «Sombra e pedra», «As pegadas», «As horas», «A ponte».

esforço de compreensão racional, no interior da sua compreensão ontológica do mundo. Dessa reflexão, que desenvolveu sobretudo em *O Homem Universal* e em *Santo Agostinho*, daremos conta no capítulo VI.

O tempo é sistematicamente sentido, tal como depois é reflectido, pelo Poeta-Pensador como tempo concretamente vivo<sup>60</sup>. O «tempo abstracto, sem figura viva» (BA, 69), não existe. O tempo só existe encarnado em «horas vivas», isto é, em figuras humanas viventes, que são «horas encarnadas»<sup>61</sup>. O tempo só existe, pois, como tempo humano; não há um tempo cósmico ou exterior ao homem. Por isso, não é o homem que vive no tempo; o tempo é que vive no homem. Ele constitui sempre uma experiência interior, é sempre algo da alma, e por isso não uniforme mas variável com a variação da experiência anímica que dele fazemos. Há a «hora-alegria», a «hora-sofrimento», a «hora-ódio», a «hora-amor» (BA, 105), e assim sucessivamente<sup>62</sup>.

O que as define como «horas» é que elas passam. O lugar onde elas passam não é o mostrador do relógio, mas a consciência do homem. Assim passam na cabeça do pobre tolo, como se passassem sobre a ponte de S. Gonçalo. O que constitui a marca específica do tempo, enquanto experiência interior, é essa passagem. Tanto em *O Pobre Tolo* como em *O Bailado* («A ponte»), impressiona a repetição anafórica do «Passa...», referido a todas as «horas encarnadas». Passa Fulano... Passa Cicrano... Passa Beltrano... Passam as horas alegres e as horas tristes... A

---

<sup>60</sup> «Tempo vitalmente vivido», na expressão de Joaquim de Carvalho (*Elementos constitutivos da consciência saudosa*, in Joaquim de Carvalho, *Obras Completas*, vol. V, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1987, p. 119).

<sup>61</sup> Repare-se como Pascoaes exprime esta ideia em diversos textos de *O Bailado* : «O tempo dormia antes do homem no leito da eternidade» (BA, 61); «Nós criámos o tempo, impusemos-lhe a nossa figura e ficamos sendo o próprio tempo» (BA, 62); «O tempo adquiriu a nossa imagem, bela ou feia, alegre ou triste, e é uma *hora* que passa através da ponte de S. Gonçalo» (BA, 61). Dirá, mais tarde, em *O Homem Universal* : «O homem é o espaço e o tempo (os outros animais são apenas espaço) encarnados numa forma animada» (HU, 175).

<sup>62</sup> Particularmente expressivo, nesta linha, é o poema «As minhas horas», de *Terra Proibida*.

vida é experienciada como trânsito sobre a ponte da existência, na sua aparência de solidez mas realmente em desgaste pela passagem usurária da vida ou do tempo. Por isso a vida é marcada pela efemeridade e pela inconsistência. Tudo é efêmero, isto é, não mais que o dia de hoje (εμερα) a escoar-se em ontem: «O dia de hoje não tem fim... e já passou!» (BA, 83); «Ele, que foi de pedra, volatilizou-se» (*ibid.*)<sup>63</sup>. «Eis a sombra, a *hora* que passa» (BA, 42), «a nosso *hora* efêmera de sombra» (BA, 45)<sup>64</sup>.

Em razão da usura do tempo, ser não é, para o homem, permanecer mas devir<sup>65</sup>. E devir não é propriamente ser, mas vir-a-ser-deixando-de-ser, ser em permanente passagem do não-ser ao ser que, do mesmo golpe, é passagem do ser ao não-ser. É ser em evanescência, ser tornando-se vão (lat. *vanum*), vazio, fumo, nada<sup>66</sup>. Na ampulheta do tempo-que-sempre-passa, o homem não dispõe senão do minúsculo e pontual orifício de um presente através do qual o futuro, que ainda não é, se escoia em passado, que já não é. Vazio é o futuro, apenas preenchido pela esperança; e vazio é o passado, somente con-sistindo em lembrança.

---

<sup>63</sup> O tempo tem a voracidade do fogo, «é um fogo [...]... Queima a terra por onde passa e a erva nunca mais nasce no seu leito...» (BA, 74).

<sup>64</sup> Escreve ainda o Poeta na obra citada: «Também eu sou o tempo que fuge, o instante passageiro, a *hora* efêmera de sombra, bailando em volta dum esqueleto.» (BA, 48). E já em *As Sombras* escrevera:

Ah, cada ser ou cousa é sombra vaga  
Ondulando nos tempos e no espaço...  
Um esboço de vida que se apaga,  
Mal se acende; uma voz, um grito, um gesto...  
[...] E nós que somos?  
Nosso perfil é névoa de ternura  
Que se esvai, de repente!

(SO, 31)

<sup>65</sup> Pascoaes sabe que, como já haviam sublinhado, entre outros, Parménides e Agostinho, «só é real a permanência, o mesmo, sempre, sempre, sempre...» (UF, 12).

<sup>66</sup> «O mais belo perfil / É apenas uma forma, / Ao vento e à luz do Sol, / A modelar-se em fumo...» (TP, 286).

Na verdade, o tempo é, no existir humano, a própria vertigem da queda. Sorvido por essa vertigem, o homem está sempre a cair no vazio do nada. «Ele sabe que um desfalecimento o precipitará no Abismo [...]. E vai levado como um naufrago nos turbilhões do tempo.» (BA, 75-76). Na sua reflexão ontológica, como se verá no capítulo próprio, Pascoaes prefere ver o tempo como positividade, ligando-o à ascensão do ser, mediante o homem, para um Futuro idealmente absoluto. Na sua experiência existencial, porém, é antes na sua face de negatividade que o sente. Se é verdade que o devir temporal inclui a abertura ao futuro, ele não consegue iludir o inexorável escoamento deste «no abismo do Passado» (CA, 194). O que há-de ser só o é deixando de ser. O homem não sobe a escada do tempo senão descendo. O mesmo passo que abre o futuro precipita-o no passado. A esperança não se realiza senão decaindo em pura lembrança (cf. PL, 160)<sup>67</sup>. A vida, esse ímpeto ascensional orientado para um futuro absoluto que fosse já pura presença ou presente sem ameaça de se escoar em passado, é, para o ser humano, mais ilusão que realidade, como lhe adverte o seu espírito quando intimamente lhe segreda: «Tu não és o ser vivo, meu caro! Oh, a doce quimera! Tu és o ser que revive a cada instante ou, melhor ainda, o ser onde a morte se repete. O que tu imaginas vida é a morte deslocando-se no tempo, a morte em acção esgotando o Futuro, esse poço das Danaídes.» (VES, 79).

O que fica então da voragem do tempo? Não mais que a nostalgia, ou essa lembrança dolorosa com desejo de regresso, do que ele nos roubou. É a saudade na sua dimensão física ou intra-

---

<sup>67</sup> «Ai de nós, que somos apenas a transição do futuro para o passado, um movimento da esperança para a lembrança....» (UF, 154). Por isso, considera o Poeta,

A memória é também castigo. Recordar  
É ver a noite escura e o que ela nos roubou.  
E ouvir, queimado em sede, murmurar  
A fonte que secou...

(SE, 182)

temporal, que não exclui, antes supõe e denuncia a sua dimensão meta-temporal ou metafísica. A experiência saudosa do tempo que passa torna-se certamente em Pascoaes uma via privilegiada da sua intuição da saudade como sentimento referencial que aponta para um Passado e para um Futuro metafísicos, lá onde o ser é simplesmente Ser sem corrosão de não-ser, em puro permanecer, sem vir-a-ser nem deixar-de-ser, puro presente eterno sem passado nem futuro. Antes de ser experiência da ausência do que simplesmente *é*, ela é experiência da ausência do que *ainda não é* e do que *já não é*. Todavia, quando o Poeta diz que «A esperança é saudade do futuro, / A saudade é a esperança no passado» (RP, 121), entende esse passado e esse futuro, antes de mais, em sentido geral e englobante do passado e do futuro físicos ou temporais e metafísicos ou meta-temporais, sendo certo que, no seu pensamento, o físico e o temporal são sistemática e platonicamente considerados como su(b)posição (*hypó-thesis*, diria Platão) do metafísico e meta-temporal.

A experiência do devir temporal é uma experiência saudosa justamente porque é experiência de ser em ausência de si. Sujeita ao fluir temporal, a alma vive «ausente de si mesma, *no que há-de ser e no que foi*» (PL, 162-163). Não tendo presente, não tem presença<sup>68</sup>. Não se possui, é possuída pelo tempo. Não está em si, mas sempre em êxodo para fora de si, através do qual, unicamente, tenta, em contradição, realizar a posse de si<sup>69</sup>. Daí o mal-estar da saudade. Ela é a consciência sentida e não resignada dessa ausência, com desejo de fazer regressar o que passou e de ter já presente o que há-de vir, perpetuando o presente. Ela é pois

---

<sup>68</sup> «Somos o próximo e o remoto, o aquém e o além de nós, uma região intermédia entre o passado e o futuro, uma espécie de presente ou presença, a oscilar ou a ausentar-se, na lembrança e na esperança...» (SA, 243).

<sup>69</sup> No feliz dizer de José Marinho, a saudade é própria do «ser que não é e que a todo o instante se cinde de si para regressar a si, e é o evanescente instante e todo o tempo da saudade...» (*Pascoaes, poeta da visão unívoca*, «Artes e Letras», suplemento do «Diário de Notícias», 24 Janeiro 1963, p. 13).

uma síntese viva de lembrança e esperança<sup>70</sup>. E essa síntese viva é o próprio gosto de ser a que o ser temporalizado não renuncia. Ao tentar presentificar o passado e o futuro, ela tenta anular o fluir do tempo, transcendendo-o em eternidade, isto é, em puro presente ou em puro ser<sup>71</sup>.

Através dessa experiência saudosa intra-temporal o Poeta intui, efectivamente, o sentido metafísico da saudade, como seu último e mais profundo sentido. Ela é, no fundo, saudade do eterno. O que ela traz de mais significativo à consciência saudosa é a humana exigência desse puro ser que é puro permanecer sem evanescência em não-ser<sup>72</sup>. Esse é o lado positivo da saudade enquanto sentimento de ausência de si. Daí que Pascoaes escreva: «A nossa grandeza é uma criação da nossa ausência.» (BA, 139). É que a ausência reclama dialecticamente a presença. E a presença é, na sua expressão pura e absoluta, a eternidade. O homem procura, por isso, formas de eternizar o ser sujeito à corrosão do tempo e o Poeta vê, nas próprias coisas enquanto cristalizadas, uma espécie de desejo semelhante de fugirem ao tempo eternizando-se. Resulta daí a ambiguidade de todo o ser, em que «tudo transita e permanece. Tudo é sombra e pedra, esqueleto e alma» (BA, 63).

Essa tentativa de eternização realiza-se, no interior do tempo, pela via da recordação. O mundo exterior das coisas está cheio de recordações mortas<sup>73</sup>, tal como o mundo interior do homem está cheio de recordações vivas. Elas são «as pegadas»

---

<sup>70</sup> «A vida é sempre ausente no Passado e no Futuro; e, por isso, o mundo é a expressão duma saudade.» (ASP, 120, em nota).

<sup>71</sup> Daí esta definição que Pascoaes dá da saudade: «A Saudade é a Presença eterna, a vida eternizada em imagem do espírito.» (GP, 91). É que, «por obra e graça da Saudade, vivemos no passado e no futuro, e temos a ideia sentimental do eterno e do infinito.» (VP, 261).

<sup>72</sup> «Oh! matar o tempo que nos mata! [...] Eis o sonho do Homem.» (BA, 83).

<sup>73</sup> «Só vejo pegadas, ruínas, sepulturas, a ferrugem, o musgo e o verdete... *lembranças* que o Tempo deixa sobre as cousas.» (BA, 45). É que «o próprio tempo abstracto, sem figura viva, deixa um sinal da sua passagem» (BA, 69).

deixadas pelo tempo na memória do cosmos e na memória do homem, a sua fixação em arremedos de eternidade<sup>74</sup>. Elas constituem mais que meros vestígios da passagem do tempo sobre as pessoas e as coisas, a testemunhar que «tudo deixa na terra um sinal da sua passagem» (BA, 67). São a sua forma de protesto contra a *passagem* do tempo, o seu capricho de eternização. O mundo apresenta-se assim como espécie de grande cemitério onde, ao mesmo tempo que tudo o que passou dorme o seu sono-arremedo da eternidade, plange silenciosamente um *requiem* de saudade, que é uma prece pelo eterno descanso do ser ou pela sua verdadeira eternidade para além da inquietante voragem do tempo<sup>75</sup>.

As «pegadas» do tempo assumem, na consciência do homem-espectador do tempo que passa, a forma de recordações vivas. Tanto o Pascoaes em pessoa de *O Bailado* («A ponte») como o Pascoaes em personagem n'*O Pobre Tolo* é esse espectador das *horas* que passam, deixando na memória a marca da sua passagem, que é o seu protesto ou não resignação por terem passado. O Poeta sente que, aí mesmo, elas são arrastadas pela vertigem do tempo para a queda no abismo do esquecimento, isto é, do nada. Por isso, procura lembrá-las, evocá-las, trazê-las da ausência para a presença, transformando o passado em presente. É a sua forma de lhes garantir a eternidade.

As «pegadas», porém, mortas ou vivas, são apenas pegadas, relativa perenidade, arremedos de eternidade, mas não a verdadeira eternidade. A consistência que oferecem a tudo o que

---

<sup>74</sup> À meditação sobre «as pegadas» dedica Pascoaes toda o segundo apartado de *O Bailado*.

<sup>75</sup> Atente-se, a propósito, nestas expressivas palavras de Pascoaes: «Há um mundo-expressão de uma saudade. E não será este mundo o verdadeiro? O que existe senão recordações, vestígios mortos de um ser misterioso que passou?... As formas tangíveis representam cristalizações paradas, como que arrefecidas, de uma energia que não podemos surpreender no momento presente, cuja actividade se exerce num tempo futuro, e cuja exteriorização objectiva se faz num tempo já passado [...]. O Universo é uma espécie de auto-escultura, em que a esperança fugitiva que o anima, se fixou em formas de lembrança» (ASP, 119-120, em nota).

passa está minada de inconsistência. «Tudo é sombra e pedra» (BA, 63), mas também «tudo é pedra e sombra» (BA, 159)<sup>76</sup>. O «tempo petrificado» (VP, 265) é, quando muito, tempo adiado<sup>77</sup>: «Um vento que sopra vai delindo todas as pegadas e lembranças...» (BA, 134). Mais que garantes de permanência, as pegadas são testemunhos de que as *horas* passaram. O sólido de Parménides não resiste à água de Heraclito.

Verdadeiramente, não é essa a eternidade que, no mais fundo de si mesma, a experiência saudosa de ser intui e reclama, para onde dirige a sua mais ousada esperança e de que guarda em si a mais remota «lembrança». Para onde a saudade aponta é para uma eternidade verdadeiramente meta-temporal ou metafísica, onde o ser seja na plenitude da graça de ser, não apenas sem a miséria do tempo ou do devir, mas também sem as demais misérias inerentes à condição temporal. É essa vida eterna que o Poeta pressente como a mais profunda «memória» e o mais ambicioso projecto do coração humano, como testemunha, por exemplo, nestes versos de um poema que significativamente intitulou «Eternidade»:

Eu que sou frágil, transitório e vão,  
Que projecto, no mundo, a sombra duma cruz...  
Que sou a desventura, a morte, a escuridão,  
Sinto brilhar, em mim, a eterna luz.

(VET, 227).

A experiência saudosa, tal como se dá no Poeta de Gatão, conhece um período da existência em que o homem vive numa relativa proximidade da condição eterna e divina do ser. É o período da infância<sup>78</sup>. Ela representa para ele, em modo de

---

<sup>76</sup> Verdadeiramente, pensa o Poeta, «o valor de todas as cousas é a sombra que elas projectam, a *hora* efêmera que elas tiram à massa do tempo» (BA, 41).

<sup>77</sup> As próprias obras de arte e de ciência não são mais que «mãos de naufragos agarrados a uma tábua» (BA, 27).

<sup>78</sup> Sobre o tema da infância em Pascoaes, veja-se: Jacinto do Prado Coelho, l. c., pp. 9-23; Idem, *A Poesia de Teixeira de Pascoaes*, Atlântida, Coimbra, 1945, pp. 37-43



símbolo e de efectiva proximidade, o «Paraíso» onde o mal e o sofrimento não têm ainda presença, «a idade de ouro» (LM, 71) ainda fora do tempo e da sua vertigem de queda, a idealidade «mitológica» (cf. LM, 105) em que o fantástico maravilhoso substitui a crua realidade, a leveza do ser ainda não submetida ao peso do não-ser<sup>79</sup>, «o ciclo da inocência» (RP, 79) ou o estado de graça anterior à experiência consciente do «pecado de ser».

Em termos ainda mais tipicamente pascoesianos, o que, no fundo, caracteriza a infância é, ao menos num certo sentido, a quase perfeita coincidência do sonho e do sono ou a extrema proximidade do para-si e do em-si, quer dizer, do anelo de presença e da mesma presença, que lhe confere um cunho de vida quase fora do tempo ou quase em presença de eternidade. A infância é um quase perfeito sonho porque nela a consciência se encontra em estado extático, acima do curso do tempo e do seu cortejo de misérias; e é, ao mesmo tempo, paradoxalmente, um quase perfeito sono pelo carácter repousante que lhe advém da inconsciência do fluir do tempo. Na infância, o ser humano sente-se quase perfeitamente encontrado, em quase-coincidência de projecto e de realidade, alheio ainda à cisão do ser, sem experiência da ausência de si. A criança desconhece, por isso, ao menos no seu alcance metafísico, a experiência da saudade.

A consciência saudosa advém, justamente, com a saída da infância, como, em si mesmo, experimentou o nosso Poeta e o testemunha designadamente no poema «A minha história», de *Terra Proibida* :

Chegou por fim a idade,  
Em que o primeiro adeus nos entristece.  
O anjo da nossa infância desfalece  
E renascemos logo da saudade.

(TP, 238).

---

<sup>79</sup> «Para a sua [da criança] fantasia de anjo, a terra é céu, andar é voar, tudo é sonho, fluidez, claridade.» (LM, 116).

A consciência saudosa advém, no homem, com esse «renascimento» em outro ser que já não si-mesmo, essa experiência de alienação, distanciamento ou ausência de si, que o faz sentir-se perdido de si (cf. TP, 239) e lançado na procura de si:

Hei saudades de mim, doutro que fui – menino  
Que um dia disse adeus p'ra nunca mais voltar!

(AMA, 105).

Com a saída da infância, o quase perfeito sonho decai em pesadelo, no sono repousante entra a perturbação, o idílio dá lugar ao drama. Essa experiência, porém, torna-se decisiva enquanto experiência da condição de ser como condição saudosa. A saudade entra na experiência humana, antes de mais, como saudade da infância. E é também por essa via que ela se manifesta como saudade metafísica e meta-temporal, para além e sem prejuízo da sua dimensão física ou temporal. É que, no homem adulto, não apenas vive a memória nostálgica do «áureo tempo» dos seus verdes anos, mas também, por ela, se insinua nele uma «memória» mais longínqua e misteriosa de uma «infância» absoluta, de um «áureo tempo» divino, para além de todo o tempo humano e das suas inerentes misérias<sup>80</sup>. A infância real funciona assim como realidade simbólica, em toda a sua força apofântica, a lembrar ao homem uma infância mítica<sup>81</sup> em que não há lugar

---

<sup>80</sup> A infância real nunca morre totalmente, no decurso da vida humana. «O nosso ser infantil morre; mas não morre a nossa infância» (LM, 149). É sempre a partir da sua experiência íntima, continuada ao longo dos anos, que advém no homem aquele «sentimento da origem, que é o *substractum* da memória, onde as recordações deitam raízes e absorvem as seivas que as alimentam. É dessa profundidade que alvorecem aleluias, pressentimentos de Deus e do infinito, primaveras que, durante um momento, nos enchem a vida de flores.» (LM, 150).

<sup>81</sup> O tema da infância mítica tem larga presença na obra de Pascoaes. O seu conceito essencial pode ver-se, por exemplo, nestes versos de *Terra Proibida*, directamente referidos ao tempo já passado da Coimbra do Poeta e em que claramente ele ultrapassa o plano da infância real na direcção do seu plano mítico:

para o «quase», porque se apresenta como o «tempo» daquele absoluto divino que corresponde ao projecto absoluto de ser escondido no coração humano<sup>82</sup>. A infância real «é já um moribundo reflexo» (PL, 175), «uma saudade, a velhice do nosso ser divino» (LM, 151).

Essa função simbólico-apofântica ganha o seu pleno vigor afirmativo-(entre)mostrativo quando a antítese dialéctica que a põe em acção não é simplesmente a da infância e da idade adulta, mas a da infância e da morte. É então que a infância mítica, enquanto «idade de ouro» metafísica, aparece ao Poeta como o Além absoluto do tempo real, não só anterior mas também posterior a ele, o seu «donde» e o seu «para onde», a sua memória e o seu projecto, donde irrompe e onde se projecta a curvatura dolorosa do seu círculo de queda e ascensão. É que «a vida, na primeira onda luminosa, traz consigo o espírito de Deus. É vida pura, é só vida, que nasce para não morrer» (PL, 114). Por isso reclama a eternidade. A morte aparece como anti-natural, «uma catástrofe imprevista, um trágico milagre destruidor, fora de todas as leis» (*ibid.*). Ela não pode constituir o epí-logo absoluto ou a

---

Mas tu não és o meu passado, não!  
Porque o Passado é infância florescida,  
Primaveril recordação  
Dum tempo anterior à nossa vida...  
Tempo liberto e puro, deslizando...  
Tempo que os anjos vivem...  
Horas de ouro,  
Coroadas de flores e bailando,  
Em volta de outro sol imorredoiro.

(TP, 245)

<sup>82</sup> A infância real ou «material» representa apenas uma certa «aparição», já no mundo das aparências, dessa outra infância mítica, metafísica ou «imaterial», a verdadeira infância, nossa e do ser em geral: «A nossa verdadeira infância é a infância imaterial das cousas; a Luz originária que, escondida sob inúmeras aparências, forma a aparição íntegra do ser. Em certas horas, irrompe da criatura, como um relâmpago que lhe desvenda os seus contornos misteriosos, para além do céu e da terra.» (PL, 175).

última palavra da vida. Daí que, para quem olha a morte à luz da infância,

*O além-berço e o além-túmulo* são dois Paraísos que se tocam e se fundem um no outro. Ali ficam os campos elísios das Almas. Ali vagueia o corpo virgem do Mistério. É ali a sua paisagem natal, o seu reino, donde, às vezes, dirige a palavra de silêncio à alma remota do homem que só o vê, frente a frente, no primeiro e derradeiro olhar através da primeira e derradeira lágrima.<sup>83</sup> (VES, 187-188).

Na verdade, a saudade, inscrita no interior do tempo humano experienciado como vertigem de queda, exerce aí uma função de anti-tempo ou de reacção à queda pelo ímpeto de ascensão ou de regresso às alturas da eternidade meta-temporal. Pela virtude da saudade metafísica, o tempo volta para trás, não pelo recuo, mas pela inversão do sentido decadente do seu curso, transformando-se em tempo redentor do homem e a si mesmo se redimindo na ascensão para o eterno. Na sua mais funda significação, a saudade é nostalgia do Paraíso, quer dizer, lembrança dolorosa (αλγία) do Paraíso perdido com desejo de regresso (voσtos) a ele. No dinamismo que a saudade imprime à existência humana, regresso é progresso, porque «a Eternidade é o futuro e o passado coincidindo» (PL, 163)<sup>84</sup>. Esperamos o que lembramos. Vamos para donde vivemos.

Da experiência saudosa faz parte uma certa percepção desse Paraíso de regresso, ainda que apenas em modo de pressentimento. O nível mais alto desse pressentimento, já quase sentimento, dá-se nos momentos privilegiados do êxtase. «Todos nós, quer nas grandes alegrias ou grandes dores, vivemos, por um

---

<sup>83</sup> Note-se a identificação do que estamos a designar por mítico com o «Mistério». Uma vez mais, Pascoaes sugere que o mítico não é necessariamente idêntico a irreal. O que ele é, no fundo, é mistério, «palavra de silêncio», que todavia fala.

<sup>84</sup> Sobre a saudade como tensão de regresso, em Pascoaes, veja-se Delfim Santos, *Saudade e regresso*, «Cadernos de Poesia», III série (1953), fasc. 14; reproduzido em Afonso Botelho e António Braz Teixeira, o. c., pp. 244-245. Em referência à saudade em geral, veja-se Dalila L. Pereira da Costa e Pinharanda Gomes, *Introdução à Saudade*, Lello & Irmão Editores, Porto, 1976, pp.103-113.

instante, a vida absoluta. O espírito, de quando em quando, tem destas fugas instantâneas para além da morte.» (VES, 85). O êxtase é a contrapartida da infância real evanescida. Ele está para o movimento ascensional da vida como aquela para o movimento da queda. Na infância, o homem, que já não está no Paraíso, sente-se perto dele pela «lembrança» próxima; no êxtase, ainda não estando nele, sente-se de novo perto pela proximidade da esperança. É, em todo o caso, através do sonho infantil e do sonho místico que o homem espreita, entrevendo-a, para uma Vida além da vida.

#### **4. Da saudade vivida à saudade pensada**

O Poeta da Saudade foi também filósofo da saudade. Foi-o, antes de mais, como poeta, na espontaneidade do seu pensar poético-vivencial. Foi-o, para além disso, como intérprete dessa sua experiência saudosa poeticamente vivida e expressa. Foi-o ainda como intérprete de experiências e doutrinas alheias. O essencial, porém, e o mais decisivo do seu pensamento reflexivo sobre este tema central da obra resulta, de facto, do esforço de auto-compreensão da sua própria experiência. O pensamento de outros autores, chamado à colação especialmente em *Os Poetas Lusíadas*, sendo ele mesmo sistematicamente interpretado a partir desse prévio horizonte de compreensão, serve-lhe essencialmente como apoio e confirmação.

Se tivermos em conta que o pensamento poético vivencial e espontâneo de Pascoaes é a verdadeira matriz do seu pensamento reflexivo, podemos já concluir que a ideia essencial que ele faz da saudade está já em nossa posse pela compreensão que tentámos,

neste capítulo, da sua experiência dela<sup>85</sup>. Tal não nos dispensa, contudo, de analisar e interpretar a reflexão teórica que o Poeta-Pensador fez a seu respeito, quer em termos mais conceptuais e abstractos, quer em modo de narração alegórica ou mitológica, como é o caso, respectivamente, de *Marânus* e *Regresso ao Paraíso*. Aliás, a reflexão em termos abstractos, como já tivemos ocasião de observar – se a considerarmos como incidindo explicitamente sobre a saudade em si e se excluirmos aquela que desenvolveu na linha do saudosismo lusitanista, integrada no movimento da «Renascença Portuguesa» – não é abundante na obra. Também, como é de seu estilo, não nos oferece, em geral, análises minuciosas, fenomenológicas ou especulativas, mas antes renovadas expressões da sua intuição poética, que valem sobretudo pela força sugestiva do seu sentido.

O essencial da reflexão interpretativa explícita e expressa que Pascoaes desenvolveu sobre o mistério da saudade encontra-se, de facto, nos escritos directamente ligados à campanha saudosista ou contemporâneos dela<sup>86</sup>. O que ele tem aí em mente é menos a saudade em si, como sentimento inerente à condição humana e cósmica, do que a saudade na sua particular inerência à alma portuguesa, inerência que, como temos ocasião de ver, tem dificuldade em explicar satisfatoriamente na sua relação de continuidade e de ruptura com a saudade universal. Sendo certo,

---

<sup>85</sup> Tendo em conta que a vivência saudosa é dada por Pascoaes na obra poética, tem assim razão Mário Cesariny ao afirmar que, além de anterior, é mais rico o que ele nos dá na poesia que o que nos dá na prosa, com particular referência a *Os Poetas Lusíadas*, onde, no seu modo de ver, o conceito de saudade já «aparece como organigrama do gestado» (Comentários às *Reflexões sobre Teixeira de Pascoaes*, de Joaquim de Carvalho, in *Os Poetas Lusíadas*, Assírio & Alvim, Lisboa, 1987, p. 32).

<sup>86</sup> A componente dos «Dispersos e Opúsculos» dos escritos em prosa de menor extensão, a ter em conta, nesta linha do pensamento, ao lado das obras maiores que são *Arte de Ser Português* e *Os Poetas Lusíadas* e a que poucos mais se acrescentam de fase mais tardia, foram recentemente coligidos em volume por Pinharanda Gomes, com o sugestivo título de *A Saudade e o Saudosismo – Dispersos e Opúsculos*, publicado por Assírio & Alvim, Lisboa, 1988.

porém, que ela continua subjacente à sua obra de pensador para além dessa fase, como ideia determinante que é de toda a obra – ainda que sistematicamente silenciada no seu nome por uma espécie de estranho pudor, eco dramaticamente silencioso do silêncio que sobre o «Saudosismo» viu recair<sup>87</sup> –, parte do que ele pensa teoricamente sobre a saudade temos que o procurar em textos onde ela anda subentendida mas não nomeada<sup>88</sup>.

Contra a tendência típica do seu modo de ser pensador, ele deixou na obra algumas definições ou, pelo menos, esboços de definições<sup>89</sup>. Em geral, porém, serve-se da definição inspirada por D. Duarte e estabelecida por Duarte Nunes de Leão no capítulo XXI da sua *Origem da Língua Portuguesa* (Lisboa, 1606), onde este diz que a saudade é «lembrança de alguma coisa

---

<sup>87</sup> Como quer que seja, o estranhamente tão prolongado silêncio de Pascoaes não significa renúncia íntima ao essencial da sua ideia «saudosista», na sua particular incidência portuguesa. Em dois escritos dos dois últimos anos de vida, renova a sua profissão de fé no advento da «era lusitana» por obra e graça da saudade (cf. DS, 247; VP, 269).

<sup>88</sup> Curiosamente, em nota do último capítulo de *Os Poetas Lusíadas* (1919), que intitulou «Do pensamento saudoso» e no qual procurou sintetizar em modo sistemático o pensamento desenvolvido em modo hermenêutico nos capítulos anteriores, Pascoaes prometia desenvolver a temática desse capítulo em volume alargado, que dizia «em preparação» (cf. PL, 159). Um tal volume, porém, jamais veio à luz, provavelmente por, logo de seguida, o Poeta ter sofrido a grave crise que acabou por o afastar do empenhamento saudosista e o bloqueou psicologicamente para o próprio uso do termo «saudade» na obra escrita. É possível que *O Homem Universal* (1937), publicado à distância de dezoito anos e obedecendo a uma perspectiva de fundo bastante alterada, tenha sido concebido como substituto desse projecto que não chegou a ser realizado como Pascoaes o concebera.

<sup>89</sup> Assim, por exemplo, no seu sentido genérico, para ele, «Saudade [...] é o desejo da Causa ou Criatura amada, tornado dolorido pela ausência» (ELS, 47); «A saudade é o desejo sem posse» (MC, 38). Enquanto saudade metafísica, ela «é a Lembrança e a Esperança casadas e excedidas num além de misteriosa e religiosa ansiedade» (PL, 54, em nota); no mesmo sentido metafísico, «a saudade [...], essa dor panteísta, é a essência do nosso ser e das coisas, – lembrança e esperança: esperança que é inspiração e lembrança que é fome duradoura» (NA, 315); «A saudade é a ideia do infinito a que aspiramos, tornada sentimental, ou o infinito humanizado, para o possuirmos de algum modo.» (DP, 236).

com desejo dela»<sup>90</sup>. Pareceu a Pascoaes que na sua expressão sintética se condensa tudo o que da saudade se possa dizer. Se alguma coisa lhe acrescenta, jogando com ela, uma vez, duas vezes, inúmeras vezes, é essencialmente na linha hermenêutica de uma interpretação ostensiva do seu denso e misterioso sentido jamais esgotado e que ele explora prevalentemente na linha da sua significação metafísica<sup>91</sup>. Dirá, no termo da vida e da obra escrita, já em 1952: «O que tenho dito em prosa e verso da Saudade! E sinto que não atingi os extremos deste sentimento cósmico e lusíada» (DS, 232). Ele estava consciente de que a saudade tem, de facto, o seu quê de misterioso e inefável, que não só não permite encerrá-la em qualquer definição terminante como torna difícil a sua plena compreensão e a sua adequada expressão em termos conceptuais<sup>92</sup>. Essa foi aliás uma razão fundamental por que achámos conveniente, neste estudo, fazer preceder o pensamento filosofante de Pascoaes sobre a saudade de uma descrição aproximativa da sua experiência concreta da mesma<sup>93</sup>.

---

<sup>90</sup> Cf. Duarte Nunes de Leão, *Origem da Língua Portuguesa*, 4ª ed., Lisboa, 1945, p. 310.

<sup>91</sup> Como ele próprio reconhece, «o Saudosismo não é criação: é revelação. E quem o revelou foi D. N. de Leão nos tempos antigos. Eu não fiz mais que explicá-lo» (*Ainda o Saudosismo e a «Renascença»*, «A Águia», vol. II, 2ª série, nº 12 (Dezembro 1912), pp. 185-187; reproduzido em SS, 63-65. Citamos de SS, 64-65).

<sup>92</sup> João Ferreira coligiu, de autores portugueses e galegos, vinte e uma definições de saudade. Vd. o seu trabalho *A saudade, nova dimensão psíquica do homem*, in *Miscelânea de Estudos a Joaquim de Carvalho*, Ed. da Biblioteca-Museu Joaquim de Carvalho, Figueira da Foz, 1959, vol. II, pp. 933-934.

<sup>93</sup> Parece-nos, por isso, razoável o que, a propósito, diz Dalila Pereira da Costa, quando afirma da saudade em geral que ela «será inacessível e inapreensível por qualquer formulação ou sistematização de carácter intelectual. A sua natureza eminentemente concreta, vívida e prática, conceder-lhe-á um único meio de acesso, tal como já D. Duarte intuíra: a experiência directa.» (Dalila L. Pereira da Costa e Pinharanda Gomes, o. c., pp. 130-131). De facto, o concreto nunca se esgota em conceitos abstractos, mais ainda se se trata de uma realidade viva. E a saudade é uma experiência concretamente viva, uma vivência espiritual e humana.



É que só numa dialéctica de distanciamento abstracto-conceptual e de aproximação da experiência concreta-vivencial é possível uma compreensão aproximativa do mistério da saudade, tal como o entendeu o próprio Poeta-Pensador.

A recta compreensão da ideia de saudade, tal como é vivida e entendida por Pascoaes, carece de ter em conta que esta se dá em diferentes modalidades ou formas<sup>94</sup>. Podemos, com fundamento, distinguir três pares. Quanto ao sujeito ou à sede da sua manifestação, ela é ora ontológica<sup>95</sup> e cósmica ora psicológica e humana; quanto ao objecto ou referente, ora é saudade física ou vulgar ora metafísica e religiosa; quanto ao modo e ao grau da sua manifestação, uma é a saudade comum ou universal, outra a nossa saudade lusíada. Como é fácil de ver, a saudade ontológica ou cósmica só em sentido análogo se pode dizer tal, embora precisemos de ter em conta a íntima relação de identidade entre o homem e o cosmos na ontologia pascoaesiana.

---

<sup>94</sup> Amorim de Carvalho distinguiu já em Pascoaes: a saudade pessoal ou do passado biográfico, a saudade retórica ou do sebastianismo patriótico e a saudade metafísica, «espécie de sentido cósmico duma origem espiritual de que os seres caíram» (*Deus e o homem na poesia e na filosofia*, Livraria Figueirinhas, Porto, s/d, p. 59). Por sua vez, João Ferreira fez distinção de quatro formas de saudosismo em Pascoaes, a que faz corresponder quatro formas de saudade, as quais, segundo ele, «só acidentalmente, pelo seu objecto determinante, se distinguem» e «correspondem às preocupações centrais do espírito de Pascoais, essencialmente messiânico, cósmico, transcendental e religioso». São elas: o saudosismo lusitano, o saudosismo poético ou cósmico, o saudosismo ontológico ou metafísico e o saudosismo religioso (*A saudade e o Saudosismo em Teixeira de Pascoaes*, «Itinerarium», ano III (1957), pp. 352-353). O próprio Pascoaes ensaiou uma certa classificação da saudade, em resposta às primeiras críticas de António Sérgio ao seu «saudosismo». No seu modo de ver, «a saudade, como todos os sentimentos, é susceptível de graus inferiores e superiores. Há a saudade rudimentar acessível talvez às próprias árvores; e entre esta e a *saudade lusíada*, há outros graus decerto não só comuns a todos os Povos, mas também a todos os seres vivos...» (SS, 105).

<sup>95</sup> Ao qualificarmos esta saudade como ontológica, situamo-nos num outro plano e damos ao adjectivo diferente significado do que lhe atribui Ramón Piñero na distinção que faz, em referência à saudade em geral, entre saudade ontológica e saudade psicológica. Vd. Ramón Piñero, *Siñificado Metafísico da Saudade*, in l. c., pp. 434-435.

A saudade ontológica está no ser finito ou imperfeito, enquanto saudade do Ser infinito ou perfeito. Enquanto «infinita lembrança da esperança», o Universo inteiro é «a expressão cósmica da Saudade» (PL, 161) ou a «saudade de Deus» inscrita na carne e manifesta na própria fisionomia do mundo<sup>96</sup>. A saudade psicológica ou humana, por sua vez, tem a sua sede na alma do homem e é, no fundo, a mesma saudade cósmica tornada consciente de si no mesmo homem, considerado como microcosmos, isto é, como resumo e consciência do Universo. Por ela, o Universo se transcende activamente, em lembrança e esperança conscientes do divino originário de si, e nesse sentido «a alma, como síntese consciente daquelas duas forças, é a expressão transcendente da Saudade» (*ibid.*)<sup>97</sup>.

A saudade é meramente física quando o objecto da sua referência, além de concreto, pertence ao domínio da esfera intramundana e temporal. Como já observámos, Pascoaes não se prende muito a esta forma de saudade, ainda que tenha deixado, especialmente na obra poética, testemunhos da sua experiência dela. Ela é saudade vulgar, na medida em que anda ligada à experiência do homem comum ou do vulgo. A adjectivação de «física» ou «vulgar» é nossa e não do Poeta, que a refere simplesmente como «a saudade anedótica do Fado e de Garrett»<sup>98</sup>, «simples gosto amargo de infelizes»<sup>99</sup>. Esta saudade ou, se quisermos, este nível da saudade, funciona na sua experiência saudosa essencialmente como iniciática da saudade metafísica e

---

<sup>96</sup> Como Pascoaes diz em *Santo Agostinho*, «a saudade de Deus é toda a expressão fisionómica do mundo» (SA, 102) e é, afinal, «o Criador lembrando-se de si mesmo» (*ibid.*).

<sup>97</sup> «As cousas são lembranças materializadas de uma Divindade que passou. A alma é lembrança consciente de si própria. E, por isso, a tristeza da alma e a das cousas, irmanadas na sua origem e animadas de uma desejo sobre o futuro, onde se oculta a presença divina, de que elas são a imagem decaída, formam o próprio vulto da Saudade» (PL, 164).

<sup>98</sup> [*Unamuno e Portugal* ], recensão ao livro de Unamuno, *Por Tierras de Portugal y de España*, «A Águia», ano I, 1ª série, nº 8 (1 Abril 1911), pp. 14-16; reproduzido em SS, 23-28. Citamos de SS, 25.

<sup>99</sup> L. c., p. 26.

religiosa, que se projecta vagamente no além divino do horizonte físico do mundo como saudade de Deus ou do divino. A saudade de uma pessoa, de um lugar ou de um tempo concretos tende a ser remissiva para além de si ou despertadora dessa saudade que transcende toda a concretude da experiência mundana e temporal. A experiência saudosa da infância real com o seu (re)envio para uma infância mítica ilustra particularmente essa função.

Quer se trate do seu nível físico quer sobretudo do seu nível metafísico, o grau e o modo da sua manifestação ou da sua vivência no plano da consciência humana não é, segundo Pascoaes, idêntico em todos os povos. Do seu ponto de vista, o povo português conhece um grau e um modo de vivência e de percepção únicos no mundo, de tal modo que, rigorosamente falando, a saudade, na sua plena expressão, pode mesmo ser considerada como um fenómeno original, porventura mesmo exclusivo, do povo português. Na medida em que, apesar de tudo, o Poeta admite uma manifestação universal da saudade, ela constitui para ele, simultaneamente embora diferentemente, um «sentimento cósmico e lusíada» (DS, 232), por «cósmico» se devendo entender aqui o mesmo que universal.

Na presente tentativa de interpretação e clarificação do conceito pascoaesiano de saudade, prescindiremos, em princípio, quer da sua forma vulgar quer da sua forma lusíada. Da primeira, porque não é ela que atrai e concentra o interesse do Pensador como pensador; da segunda, porque dela se tratará em capítulo próprio e porque, em razão da sua problematicidade, neste momento do nosso discurso ela viria introduzir uma certa confusão.

Assim entendida, na sua metafísica e universal dimensão humana e cósmica, a saudade é, para Pascoaes, antes de tudo, um sentimento radicado na intimidade do ser humano e, por extensão de sentido, hesitante entre o unívoco e o analógico, também um sentimento participado pelo próprio ser das coisas. A saudade é

uma vivência experienciada pelo ser humano na sua *radical* identificação com o ser universal que, por ela, se revela como o húmus genésico comum, onde aquele se descobre *enraizado*, ou como um Universo em que se unifica a diversidade dos seres, onde o ser humano se descobre irmanado com todos eles num mesmo ser essencial e numa idêntica condição de ser. Na medida em que esse sentimento é consciencializado pelo homem, aparecendo vagamente referido a um certo objecto que por ele é pressentido e, como tal, de algum modo já conhecido, a saudade metafísica pode considerar-se como um sentimento-ideia<sup>100</sup>, prenhe de misterioso sentido, a convidar à sua interpretação ostensiva, através da qual o mistério do ser se ilumina. No *pre(s)entido* da saudade está indiciado o *sentido* do ser que se experiencia como saudoso. A saudade é um sentimento ôntico destinado a tornar-se sentimento ontológico.

Reflectindo em si a condição estrutural do ser imperfeito ou finito e a existencial experiência dela por parte do Poeta, a saudade não pode ser compreendida, como já atrás sugerimos, sem uma essencial ligação ao dualismo ontológico e existencial que ele vê reflectido nela e por ela denunciado. Daí que, na sua própria estrutura, ela seja vista como um sentimento dual, bifronte, que, no pensar dialéctico pascoaesiano, aparece em oscilação entre o verdadeiramente contraditório e o simplesmente paradoxal. A saudade é um sentimento unitivo da dualidade do ser, que em si tende a resolver, em tensão dialéctica – a tornar-se também indefinida e luarenta revelação –, a sua interna contradição ou o seu paradoxo ôntico e ontológico<sup>101</sup>. Por isso,

---

<sup>100</sup> A expressão «sentimento-ideia» aplicada à saudade metafísica é de Pascoaes, que também lhe chama «emoção reflectida», e aparece no artigo *Renascença* publicado em «A Águia», vol. I, 2ª série, nº 1 (Janeiro 1912), p. 1, que constituiu o primeiro manifesto-programa da «Renascença Portuguesa»; pode ver-se também em SS, 36 e 64. Nessa ordem de pensamento, afirma Pascoaes que «a Saudade [metafísica] é a ideia do infinito a que aspiramos, ou o infinito humanizado, para o possuirmos de algum modo.» (DP, 236).

<sup>101</sup> Porque a virgem Saudade em si contém

diz Pascoaes que «a contradição está na origem da Criação, e é o íntimo conflito da Saudade» (DJ, 90). «Na origem da Criação» significa para ele na constituição «genética» do ser, na sua estrutura interna, onde se reconhece em conflito de ser e não-ser que deseja apenas ser. A saudade é assim, para o Poeta, na sua mais íntima essência, o sentimento contraditório ou, pelo menos, paradoxal da contradição ou do paradoxo do ser imperfeito. Na sua dualidade contraditória anda reflectida a tensão de unidade radical ou da redução do dualismo a monismo. Nela, a cisão do ser imperfeito em ser e não-ser é sentida como repugnante para ele enquanto ser, e, conseqüentemente, ela contém em si a tensão superadora da cisão pela redução do ser imperfeito a ser perfeito ou a ser-apenas-ser.

Nesta essencial estrutura dual-contraditória, está dada toda a ambivalência típica da saudade, todo o seu carácter de sentimento contraditório e dramático, nas múltiplas cambiantes em que se manifesta: filha da terra e do céu, do Marão e de Eleonor, da sombra e da luz, da imperfeição dos seres e do seu horizonte divino de perfeição, ela apresenta-se como alegria triste ou tristeza alegre, desgosto no gosto de ser, síntese dramática da dor e do amor ou da elegia e do idílio<sup>102</sup>, sentimento inconformado de queda e insegurança a reagir em ímpeto ascensional de segurança, medo que ora provoca a esperança ora o riso, sonho no interior do sono ou sono a abrir-se em sonho, sentimento de insatisfação do real a converter-se em ânsia do ideal, impressão de uma vida experienciada como apenas existência-que-quer-ser-vida, ânsia de transparência defrontando-

---

O roxo outono, a rósea primavera;

.....  
Na sua essência astral, unificava  
A morte e a vida, o tempo e a eternidade,  
Espírito adorado e corpo amante.

(MA, 278).

<sup>102</sup> «A Saudade é idílica pela esperança que contém; elegíaca pela lembrança que a entristece» (PL, 134).

se com o obstáculo, sentimento de solidão clamando pela comunhão, sentimento de ausência de si ansiando pela presença em si, remorso de ser em estado de pecado a transformar-se em desejo de redenção, lembrança esquecida de um outro-si-mesmo-além-de-si a abrir-se em esperança de perfeita coincidência consigo, experiência inconformada do desgaste do tempo em ânsia de o transcender em não-tempo ou em eternidade, enfim, sentimento de exílio de um Paraíso perdido que se deseja reencontrar.

A estrutura da saudade é, assim, além de dual e contraditória, dialécticamente dinâmica. «Filha da Queda»<sup>103</sup> e mãe da ascensão, sintetiza em si, como consciência e como vivência, este duplo e contraditório movimento do ser em geral e do ser humano em especial. Por ela, o ser saudoso, tornando-se consciente desta sua condição, vive esse dinamismo de contradição superadora. No «canto magoado» do homem e das coisas, ela inscreve um «cântico de amor», que encanta todos os seres, e só se faz silêncio quando, «inefável, extática», sobe com eles às alturas do divino e do eterno (cf. MA, 303).

Na sua essência sentimental, a saudade pascoaesiana pode assim ser descrita como o mal-estar do ser finito ou imperfeito que reflecte e denuncia o seu mal-ser, ao mesmo tempo que reclama e anuncia a sua superação. Na linguagem poética do Pensador, o mal-estar saudoso manifesta-se em termos e cambiantes de «mágoa», «dor», «tristeza», «desgosto», «melancolia», «medo», «remorso» e outros que, na descrição da sua vivência pelo Poeta, tivemos ocasião de registar. Do mesmo modo, no mal-ser que na saudade se denuncia, se podem incluir todos os diferentes aspectos da finitude do ser finito que, na obra de Pascoaes, andam mais ou menos expressamente referidos: imperfeição, contingência, fragilidade, insegurança, queda

---

<sup>103</sup> A expressão é de Dalila Pereira da Costa. Veja-se Dalila L. Pereira da Costa e Pinharanda Gomes, o. c., p. 111.

ontológica, pecado, mal, contradição, absurdidade, caricatura do ser, risibilidade, e assim sucessivamente.

O mal-estar é um estado psicológico de sofrimento, a ressonância subjectiva do mal-ser objectivo. Intimamente ligado ao mistério do mal, que sempre atormentou o Poeta, ele leva consigo a intuição de que, no mundo da «Criação», tudo é tocado pelo mal, porque tudo é ser deficiente. O mal é para ele essa deficiência, entendida não apenas, como faz a tradição de raiz agostiniana, em relação àqueles seres criados nos quais é indevida à sua respectiva natureza específica, mas em relação a todos os seres finitos enquanto finitos, na medida em que a todos eles falta a plenitude infinita do Ser que, enquanto seres, deviam ser. O ser do homem e das coisas é, por isso, necessariamente um mal-ser. É ser e é mal duma vez só. E a saudade metafísica é sempre saudade do Ser no ser em que este é ausente ou em que é em modo de mal-ser.

Como ressonância, em sentimento, desse mal-ser, a saudade é, pois, conscientemente no homem e inconscientemente nas coisas, a elegia cósmica, o «canto magoado» do *pathos* universal ou do sofrimento do mundo. Se é no homem que ela advém e nele persiste como sentimento consciente conatural e permanente, é na medida em que só neste o ser imperfeito que é se descobre conscientemente confrontado com o Ser perfeito que devia ser. Na consciência do homem, que naturalmente se descobre como consciência de infinita insatisfação, dá-se naturalmente a abertura para um vago horizonte infinito de ser, que é, ao mesmo tempo, conhecimento e desejo, e que o Poeta logo reconhece como lembrança e esperança do Ser que não é mas que, dum modo ou de outro, já foi e deve voltar a ser. Só se tem saudades do que se foi ou se teve. Se o ser tem saudades do Ser é porque sente – e nesse sentir se «lembra» – que já foi o Ser e, inconformado, deseja e espera voltar a sê-lo. O mal-estar da saudade metafísica é assim o sentimento inconformado de ser im-perfeito, e por isso in-satisfeito, no qual se inclui a ânsia de ser perfeito. É na medida em

que poeticamente projecta esse mesmo sentimento sobre as coisas, pela simpatia reconhecidas como solidárias nessa mesma condição, que a saudade ganha dimensão cósmica.

Explicitemos, um pouco mais, alguns aspectos mais fundamentais da compreensão pascoaesiana daquilo que neste mal-estar saudoso anda implícito.

A finitude introduz, de facto, no ser uma cisão. O ser finito encontra-se dividido em ser e não-ser. Entre o seu ser real e o seu projecto de ser há uma fenda ou um «cisma»<sup>104</sup> de não-ser. Ao tomar, no homem, consciência da sua finitude, ele descobre-se assim paradoxalmente «preenchido» por um vazio de nada, aquilo que Pascoaes chama o seu «vácuo imenso» (TP, 274), que o distancia da plenitude do Ser que, como ser, devia ser. Essa consciência re(s)sentida do paradoxo ontológico do ser finito, que o Poeta tende antes a ver como verdadeiro absurdo, é a própria essência da saudade metafísica. Ela é *a cisma* do ser que *o seu cisma* gera e alimenta. Sendo ressentimento por não ser o que, como ser, devia ser, ela instaura nele o seu cismar, quer dizer, aquele distender-se, por uma discreta dilatação simultaneamente de lembrança-desgosto e de enlevo ou sonho, do seu quase-nada

---

<sup>104</sup> Na sua raiz grega, σχισμα, donde, mediante a sua transcrição latina *schisma*, provém o vocábulo português *cisma*, significa originariamente fenda ou separação, de acordo com o significado do verbo σχίζω (fender, separar). Daí evoluiu para o sentido figurado de cisão ou dissentimento. Na língua portuguesa, o substantivo *cisma* é usado ora como feminino ora como masculino. *A cisma* pode significar, entre outras coisas, o «pensamento fixo em alguma ideia ou assunto» ou, mais simplesmente, o «acto de cismar», por este se entendendo o «ficar absorto em pensamento». Cf. José Pedro Machado (coordenação), *Grande Dicionário da Língua Portuguesa*, Amigos do Livro Editores, Lisboa, 1981, vol. III, p. 220. A *cisma* implica uma certa cisão, no sentido de uma dis-tensão do pensamento e da alma. No uso popular, aparece a significar também ressentimento, como quando se diz que uma determinada pessoa ganhou *cisma* a outra ou a uma coisa qualquer. Por sua vez, *um cisma* é sempre uma separação (no campo político, literário, religioso ou outro); o vocábulo mantém, neste caso, um significado de cisão, próximo da sua raiz grega.



de ser em direcção às «infinitas distâncias» (*ibid.*) do Ser<sup>105</sup>. Por isso, também, *O Desterrado* de Soares dos Reis, no seu absorto cismar, é para o autor de *Terra Proibida* um verdadeiro símbolo plástico da saudade.

De entre as múltiplas contradições que no sentimento saudoso se implicam numa só fundamental contradição, Pascoaes, como vimos, privilegia algumas. Na sua experiência concreta ele aparece, antes de tudo, como sentimento de ausência e de solidão<sup>106</sup>. E assim o interpreta também em alguns esboços de definição que nos deixou. Por exemplo, quando, referindo-se ao seu sentido geral, diz que a «Saudade [...] é o desejo da Cousa ou Criatura amada, tornado dolorido pela ausência» (ELS, 47). Ou quando diz que «a Saudade é filha do ermo» (PL, 165). Ou quando, tendo mais expressamente em vista o seu sentido metafísico, lhe chama a «dolorosa Virgem da distância» ou a «Senhora do longe» (MA, 217). Na síntese final de *Os Poetas Lusíadas*, considera-a como o sentimento «que nos mostra a Ausência dolorosa» e «cria a Presença radiosa» (PL, 168). A saudade tem esse condão de tornar presente o que é ausente, anulando o vazio da distância, espacial, temporal ou simplesmente metafísica, que separa o ente saudoso daquilo ou daquele de que é saudoso. Assim a considera também celebrada pelos poetas lusíadas, que, segundo ele, a cantaram «chorando, na solidão e no silêncio, a trágica ausência de Deus....» (*ibid.*). Solidão e silêncio denunciam, afinal, a ausência de alguém que, na experiência metafísico-religiosa, se identifica com aquele Alguém por quem

---

<sup>105</sup> É isso o que o Poeta quer exprimir quando exclama, no mesmo livro de que vimos a citar: «Sou a minha própria sombra, / Não sei onde projectada!» (TP, 270).

<sup>106</sup> Já António de Magalhães considerou, fundadamente, que toda a obra de Pascoaes tem a sua génese psicológico-existencial no sentimento de exílio que este experimentou desde a juventude. O Poeta sentia-se, segundo ele, «o exilado de Deus no universo», e «toda a obra pascoaesiana é o desentranhar, cada vez mais íntimo, deste agreste sentimento de exílio.» (*No Quinto Aniversário da Morte de Teixeira de Pascoaes*, «Voz de Portugal», Rio de Janeiro, 26 Janeiro 1958; reproduzido em «Diário Popular», 2 Janeiro 1963, p. 5).

os poetas lusíadas e o nosso Poeta choraram<sup>107</sup>. A saudade metafísica é assim sentida e concebida como o sentimento dramático da ausência de um Alguém que se considera essencial para que o ser humano ultrapasse a sua condição de solidão ôntica e existencial, plenificando, no seu abraço, o vazio i(n)solador e de-solador da humana finitude. A saudade é, enfim, duma só vez, experiência de solidão, que é de-solação, e exigência de consolação pela com-união ou comunhão.

Esta exigência tende a converter-se em esperança. Por essa janela aberta para o consolo da esperança, que elimina o sentimento de total desamparo, como da saudade em geral notou Joaquim de Carvalho<sup>108</sup>, a saudade pascoaesiana, implicando embora o sentimento de solidão, não se confunde com a pura soledade. Enquanto sentimento de ausência, também não se identifica com a nostalgia, se entendermos esta, como a entende o mesmo autor<sup>109</sup>, no seu sentido físico ou meramente psicológico e mais ou menos concreto do francês «mal-du-pays». O «país» a que o sentimento saudoso pascoaesiano se reporta existe vagamente na distância metafísica de um «Paraíso Perdido» que na saudade se converte em «Terra Prometida». A nostalgia inerente à saudade é, tal como esta, essencialmente metafísica.

Enquanto nostalgia ou sentimento doloroso de ausência com desejo de regresso, a saudade determina o sentido odisséico da

---

<sup>107</sup> A íntima relação da solidão com a saudade é, de resto, como foi já evidenciado por diversos autores, sugerida pela própria etimologia deste vocábulo. Segundo as leis da evolução do latim vulgar para o português, *solitudo* evoluiu, no português arcaico, para *soedade*, donde o português moderno tirou a forma *saudade*. Carolina Michaelis de Vasconcelos mostrou ainda como do originário sentido de solidão e isolamento o vocábulo evoluiu para significar também o «mal de ausência, a nostalgia» (Cf. Carolina Michaelis de Vasconcelos, *A Saudade Portuguesa*, Estante Editora, Aveiro, 1990, pp. 85-86).

<sup>108</sup> Cf. Joaquim de Carvalho, *Compleição do patriotismo português*, in l. c., p. 131.

<sup>109</sup> Cf. *ibid.*

existência, isto é, do fazer caminho de regresso do «País do drama» à «pátria» amada de que se é ausente. Esta ideia pode bem reflectir vagamente, em Pascoaes, antiquíssimos mitos e lendas de raiz céltica, como a da Demanda do Santo Graal<sup>110</sup>. Disso são particularmente expressivos, no seu simbolismo, os poemas *Belo* e *Marânus*, cujos protagonistas divagam, fazendo caminho, na demanda dessa pátria distante que, no primeiro, se esfuma em vaguidade e, no segundo, é já definida como o «novo reino espiritual». Eles são imagem do homem saudoso que, sentindo-se fora de si ou ausente de si, pela via da saudade anda à procura de si, em movimento para si, na ânsia de se reencontrar no em-si de uma absoluta presença.

A saudade metafísica é também compreendida por Pascoaes como sentimento de «remorso», ideia que desenvolveu particularmente em *São Paulo* e *O Penitente*<sup>111</sup>. Enquanto ontológica e metafísica, ela é o «remorso» do «pecado» original ou da queda do ser tornado consciente na alma humana. É o próprio mal instalado no âmago do ser a remordê-lo por dentro. É a lembrança dolorosa da inocência perdida, a tornar-se esperançoso desejo da sua recuperação; a dor do ser por ter «abandonado» o «Paraíso», dor que o leva, num sentido próximo do neoplatónico e do agostiniano, a um movimento de conversão ou de regresso. Enquanto remorso, em sua tensão regressiva, a saudade torna-se assim uma espécie de virtude redentora<sup>112</sup>, catártica ou purificadora do «pecado» de ser, com a «Sua sagrada e mística Presença, / Que purifica as almas, como a neve»

---

<sup>110</sup> Sobre a presença desta lenda e seus reflexos no sentido colectivo da vida, embora em referência específica ao povo português em quem assumiu o sentido de navegação, escreveu Dalila L. Pereira da Costa, o seu livro *A Nau e o Graal*, Lello & Irmão Editores, Porto, 1978.

<sup>111</sup> A aproximação do sentimento saudoso ao de remorso fora já feita por Carolina Michaelis de Vasconcelos (cf. o. c., p. 90).

<sup>112</sup> «É certo que vive em nós um ser criador ou genésico, e outro, estético ou redentor. O remorso age como se fosse uma qualidade deste ser, que se nos afigura enviado de Deus.» (PE, 44).

(RP, 87). Na condição de queda do homem e do ser, ela é o ímpeto de elevação e altura, a asa do anjo caído, que é o homem e todo o ser finito com ele, asa que se abre para voar, desde que do Céu desceu à Terra, e que, por isso mesmo, o Poeta define como «a primogénita da Terra» (MA, 225). Mas a saudade como remorso pode ser também entendida em relação a pecados actuais do homem, exercendo aí função semelhante à que exerce relativamente ao «pecado» original. Nele se contém sempre o apelo divino ou do divino do ser no coração humano, ou do bem que sempre tende a sobrepor-se ao mal. Assim Pascoaes a entendeu e interpretou particularmente no caso da conversão de Saulo em Paulo.

Como síntese de lembrança e de esperança, a saudade metafísica constitui-se como particularíssima consciência do mistério do tempo e vivência concreta da dialéctica do tempo e da eternidade. Nela anda presente a «memória» intuitiva de um Além do tempo que, simultaneamente, se perfila como o horizonte mais remoto da esperança e que, sendo fora do tempo, não conhece nem futuro nem passado. Enquanto metafísica, a saudade não é apenas retrotensa e protensa, mas também prototensa e metatensa. A saudade é consciência e vivência, em lembrança e esperança, no interior do tempo, desse puro presente que é já eternidade. Se há nela, como da saudade em geral entende Afonso Botelho<sup>113</sup>, uma transcensão do tempo ou a sua anulação como tempo, é por essa redução do passado e do futuro ao presente, por obra e graça respectivamente da lembrança e da esperança, tornadas evocação e invocação. Mas a saudade implica a consciência do ser no tempo, como ser fora de si, perdido de si, em busca de si. A saudade só se dá fora do «Paraíso» e da sua eternidade ou do seu puro ser em pura presença de si em si. Na sua intuição anda implícito um raciocínio: se só desejamos e esperamos o que

---

<sup>113</sup> Cf. Afonso Botelho, *Da Saudade ao Saudosismo*, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, Lisboa, 1990, p. 116.

conhecemos, donde conhecemos essa eternidade feliz ou esse Paraíso que anelamos atingir? Só na medida em que esse futuro metafísico está já presente em nós como memória de um passado da mesma ordem já vivido é que se pode tornar objecto da nossa esperança e do nosso desejo. Em síntese feliz, assim o exprime o Poeta:

Tenho às vezes saudades do futuro,  
Como se ele já fora decorrido...  
Um sentimento escuro  
De quem antes da vida houvesse já vivido.

(CI, 21)

No mais fundo dessa intuição, mais do que a «memória» e a esperança de *Algo* paradisiaco e eterno, anda, de facto, a «memória» e a esperança de *Alguém*. Reconhece-o Pascoaes quando diz que «o homem é a lembrança de *Alguém*» e que, na consciência saudosa, «presentimos esse *Alguém* que nos invoca» (BA, 102). Aqui, significativamente, o sublinhado é dele. A saudade revela-se assim como evocação e invocação desse misterioso e inominado Alguém divino no coração do homem, de um Alguém que, Ele mesmo, antes disso, o invoca ou chama para si e sem o qual aquele se sente no mundo como se fosse Ninguém. Na dialéctica da saudade anda implícito um diálogo entre Deus e o homem, uma palavra de Deus a que responde uma palavra do homem.

Enquanto sentimento-ideia, a saudade é ainda, como também já indiciámos, um sentimento cognitivo, uma via de conhecimento metafísico. É vivência e consciência. No poético dizer de Pascoaes, ela é «esse antigo desgosto misterioso / Que de estrelas orvalha a escuridade» (TP, 313). Do seu próprio fundo escuro de mistério faz irradiar uma luz que, embora discreta e vagamente, desvela o sentido da existência humana e cósmica<sup>114</sup>.

---

<sup>114</sup> Ela é «A dor, presentimento / Obscuro de outra vida... /.../ A dor que nos eleva / Ao misterioso Além... /.../ E dá novo sentido / Espiritual ao mundo.» (TP, 309-311).

Fá-lo na medida em que, emergindo como doloroso sentimento-consciência da finitude ontológica, a revela como «injusta» ou indevida e, nessa medida, em sua dialéctica imanente, abre o horizonte da infinitude devida ao ser enquanto ser. Essa abertura faz parte da sua «cisma», que é também sinónimo de meditação instintiva, pela qual o olhar metafísico se abre, em parábola, do fechamento do ser imperfeito para a infinitude do Ser divino. Nessa escuridade de não-ser que envolve o ser, a saudade abre a clareira de luar em que se anuncia a sua plena luz. Se, no mundo das coisas, o luar nos aparece como «saudosa claridade» (SO, 60) ou «a saudade das Cousas»<sup>115</sup>, também aí «a saudade é o luar das Criaturas»<sup>116</sup>.

Em modo de síntese final, poderíamos tentar uma definição do verdadeiro conceito de saudade em Teixeira de Pascoaes. Preferimos não o fazer, com isso querendo exprimir o nosso epistemológico respeito pela sua misteriosidade, conforme o modo de ver do próprio Poeta-Pensador que, por isso mesmo, considerou naturalmente inacabado tudo quanto disse sobre ela<sup>117</sup>. O desdobramento descritivo-interpretativo que dela tentámos fazer, procurando seguir a mente do Poeta e sobretudo desvelar o sentido dos textos que a referem, tornou mais explícita uma multiplicidade de valências que lhe são inerentes e se encontram, no concreto da sua vivência, implicadas na unidade complexa e viva de um único sentimento. É que a saudade, tal como se nos desvela na obra pascoaesiana, é, antes de tudo, um sentimento fontal, quer dizer, que brota directamente da fonte do nosso existir humano, isto é, daquela intimidade, imo ou âmago do nosso ser

---

<sup>115</sup> *A fisionomia das palavras*, «A Águia», ano I, 1ª série, nº 5 (1 Fevereiro 1911), pp. 7-8; reproduzido em SS, 15-18. Citamos de SS, 17. O luar real ou físico tem, por si mesmo, um poder simbólico-metafísico, na medida em que, anunciando a plena luz do sol, desperta na consciência saudosa pressentimento semelhante no plano metafísico: «Sinto, ao ver o palor da lua silenciosa, / A saudade sem fim da verdadeira luz...» (CI, 25).

<sup>116</sup> *A fisionomia das palavras*, in l. c.

<sup>117</sup> Ver texto atrás citado de DS, 232.

que, desde a Bíblia, designamos por coração, aí onde cada um de nós se experimenta sendo e, por isso, a um tempo, sendo e conhecendo, por conaturalidade, o próprio mistério de ser, na sua ambiguidade de luz e sombra<sup>118</sup>, quer dizer, na sua própria condição de mistério.

O ser finito, que a si mesmo, na consciência humana, se experiencia como finito, experiencia-se em sentimento de saudade porque se experiencia em sentimento de soledade. No infinito oceano do ser, sente-se i(n)solado, porque limitado pelo não-ser envolvente. Por isso se sente em *so(l)edade* ou em *soedade*, que, linguisticamente, é a forma arcaica de *saudade*. Um tal sentimento participa da misteriosidade do ser finito na medida em que é o próprio reflexo desta na consciência, ou melhor, no coração humano, onde natural e espontaneamente se espelha. Reflectindo-se aí como ser e não-ser, o ser finito aparece em luminosidade e obscuridade, palavra e silêncio, efabilidade e inefabilidade. Uma tal ambiguidade é a própria essência do mistério. A saudade, como sua aparição sentida, não pode deixar de ser ela própria misteriosa. Reflectindo e denunciando em mal-estar o mal-ser do ser finito, e como tal revelando o seu mistério, mal-é revelação de si mesma, porque a si mesma se recolhe e esconde nesse íntimo ou âmago do coração do homem, aí onde este comunica espontaneamente com o mistério do ser universal, na fronteira entre a matéria e o espírito, o sentimento e a ideia, o ôntico e o lógico, o indizível e o dizível, no indeciso campo de uma experiência íntima, obscura e vaga, qual sentimento – que mal

---

<sup>118</sup> Já António de Magalhães, com perspicaz observação, sublinhou que «a singularidade do saudosismo está em colocar o núcleo da reflexão filosófica na mais pura e original vivência existencial espiritual sentimental, na mais íntima encruzilhada do espírito e da matéria, em que o humano se descobre na viva fronteira dos dois mundos, abrangendo, num só olhar interior, o temporal e o eterno, o imanente e o transcendente, podendo colher as bases espirituais da metafísica autenticamente virgem.» É que, continua o mesmo autor, a saudade é «o centro vivo donde irradiam no claro-escuro da consciência espontânea todas as linhas que a consciência apreendeu, definiu, julgou e pela razão entrelaçou e talvez confundiu» (*Da História à Metafísica da Saudade*, in Afonso Botelho e António Braz Teixeira, o. c., pp. 267-268).

sabe de si – dessa ilha de ser, que é o homem saudoso enquanto tal, a projectar-se em cisma para além de si no infinito oceano do ser. Assim radicada na zona obscura do *bios* anterior à claridade do *logos*, a saudade não cabe, de facto, em nenhuma definição redutora, que não seja à custa da negação contraditória do seu carácter inefável que também seria inevitavelmente parte dessa definição.

Para o Solitário de Gatão, a misteriosidade da saudade é tal que, por mais que, na sua essência ôntica e ontológica, seja um sentimento universal, só a um povo congenitamente saudosista, como é o português ou o galaico-português, e particularmente a alguns dos seus génios individuais, abre mais amplamente o arcano do seu mistério. Daí que, do seu ponto de vista, não somente a saudade é em si misteriosa, mas também o mistério da saudade se encerra, de modo exclusivo, numa palavra que, dela contendo embora uma mais ampla revelação, é todavia intraduzível, em toda a sua riqueza significativa, para línguas de outros povos que não tenham da saudade experiência tão profunda, rica e original como a do povo que lhe criou o verbo próprio e nele condensou todo o seu mistério<sup>119</sup>.

---

<sup>119</sup> Esta ideia será mais amplamente tratada no capítulo sobre «A saudade portuguesa».



## Capítulo V

### Saudade e conhecimento poético

Conforme observámos no capítulo precedente, em Teixeira de Pascoaes a saudade é também uma via de conhecimento. É pela via da saudade, primeiro vivida e depois reflectida, que ele chega a um certo conhecimento do mundo e da vida de que nos dá conta na obra escrita e que constitui o essencial do que ele próprio designa como o seu «pensamento poético» (HU, 129), o qual, justamente por resultar do seu pensar saudoso – que não propriamente por incidir sobre a saudade e suas implicações –, é também qualificado de «pensamento sentimental» (HU, 23). Dado que pensar poeticamente é, para Pascoaes, equivalente a dispor-se a conhecer a verdade do ser pela via poética da saudade, bastante do que já escrevemos, em capítulo próprio, sobre o seu pensar poético guarda íntima relação com o que vamos expor no presente capítulo.

A ideia de que a saudade é uma via de conhecimento é, antes de mais, para o nosso Poeta-Pensador, uma intuição inerente à sua vivência. Porém, no momento reflexivo do pensamento, ele sente necessidade de a interpretar, explicar e justificar. Fá-lo quer em reflexões dispersas pela obra quer de modo concentrado, em *O Homem Universal*, onde esboça o que chamou a sua «espécie de teoria do conhecimento racional e emotiva» (HU, 48). Procura interpretar e explicar o seu processo gnoseológico; procura justificar a sua validade epistemológica. Interpretação e explicação incidem sobre o conhecimento poético ou saudoso enquanto realidade misteriosa, participante do mistério da saudade e da poesia. O esforço de justificação, por sua vez, tem em vista,

além do mais, responder aos que, imbuídos do preconceito do valor exclusivo do conhecimento de modelo científico, tinham relutância ou dificuldade em aceitar a validade epistemológica do conhecimento poético em geral e do que é pressuposto pelo seu próprio pensamento em particular.

O que de mais fundamental caracteriza a filosofia pascoaesiana do conhecimento é essa supervalorização da via poética que, para Pascoaes, é simultaneamente a via da saudade. Privilegiando a inteligência intuitiva sobre a razão abstracta, e o conhecimento poético-emotivo sobre o racional-científico, o autor de *Santo Agostinho* atribui àquele o exclusivo do acesso à verdade metafísica. É um acesso por via imediata ou por conaturalidade com o próprio ser. Ao distanciamento abstractizante e artificial de uma razão-espelho do ser, contrapõe a intimidade natural do homem pensante com o próprio ser pensado, restituindo assim ao ser a oportunidade de se dizer espontaneamente a si mesmo, pela graça da inspiração e pela via da intuição poética. Para ele, o pensamento só é pensamento da verdade na medida em que é pensamento *do* ser, isto é, ser que se faz palavra no poetar do poeta. Pascoaes inscreve-se, deste modo, entre aqueles pensadores que vigorosamente assumem a tarefa de restituir o pensamento filosófico às suas raízes vitais, telúricas e ontológicas, colocando sob suspeita aquela longa tradição racionalista, de raízes gregas e de particular e mais forte afirmação nos tempos modernos, desde Descartes, que tendeu a fazer dele um pensamento *sobre* o ser, desenvolvido acima e desvinculado do mesmo ser. Heidegger dirá, a propósito, que a metafísica clássica foi um pensamento desviado ou esquecido do ser. O pensador de Gatão coincidirá com ele, antecipando-o, quer na afirmação desse carácter radicalmente ontológico do pensamento, quer na atribuição do privilégio ontológico à poesia.

## 1. Processo do conhecimento poético

Em Pascoaes, o processo do conhecimento poético reveste-se de três características fundamentais. É um processo estético, metafísico e ontológico. É estético quanto à implicação nele do sujeito que conhece; é metafísico quanto ao seu alcance e ao objecto que está na sua mira; é ontológico quanto ao modo como o objecto se dá a conhecer ao sujeito. A relação entre sujeito e objecto é, de resto, aí uma relação muito especial, como é próprio de um conhecimento que se dá por conaturalidade ou em modo de íntima experiência ou vivência do mistério do ser. Se é verdade que todo o conhecimento implica um processo unitivo-identificativo do sujeito que conhece com o objecto conhecido, o que se verifica é que, no conhecimento poético-vivencial, de tal maneira ele é unitivo que a própria distinção de sujeito e objecto aí se esbate ou mesmo se anula: o poeta não vê diante de si mas dentro de si. Ou melhor: vê diante de si – e nisso preserva uma certa objectividade – o que se apresenta na luz a partir do interior de si – e nisso o objectivo se inclui no subjectivo – como provindo do fundo obscuro do ser a que o sujeito pertence – e nisso, mais profunda e fundadamente, o subjectivo se inclui no objectivo.

Em certo sentido, pensa Pascoaes, será mesmo mais próprio dizer-se que o poeta não *vê* mas *ouve* aquilo que poeticamente conhece. A ideia de ver sugere-lhe movimento para fora de si, de modo que o que é visto se apresenta, duma forma ou doutra, diante de si. Diferentemente, a ideia de ouvir sugere-lhe movimento, em atenção e escuta, para o íntimo de si, de onde vêm à câmara de ressonância da consciência as «vibrações» do ser ou a inspiração da verdade que nela faz a sua «aparição». O dom da visão metafísica, que é mais dom de visionar que de ver, serve ao

poeta mais para re-presentar (pôr diante de si) do que para conhecer a verdade íntima do ser<sup>1</sup>. Ao conhecimento poético pertence, pois, o ouvir, a que acresce, em modo de complemento re-presentativo, o visionar. Ver, por sua vez, no seu sentido mais estrito, é próprio do conhecimento racional. Usando os termos do nosso Poeta-Pensador, «a alma instintiva ou inicial está mais perto dos ouvidos; a intelectual ou final está mais perto dos olhos, que a visão é crítica e a emoção auditiva.» (GJ, 31-32)<sup>2</sup>. Em razão da saudade, que é vibração do ser no seu coração<sup>3</sup>, o poeta torna-se espontaneamente um ouvinte da palavra do ser.

A ideia pascoaesiana do conhecimento poético-saudoso, na sua relação com o ser, aproxima-se assim mais daquilo que Heidegger e, em geral, a filosofia hermenêutica viriam a definir como «pertença» (*Gehorigkeit*) do que do conceito clássico de «intencionalidade». Conhecer poeticamente é sentir e «sentir é viver ou conhecer, mas conhecer de dentro para fora, desde o fundo do Abismo originário» (SJT, 195). Pressupõe que a nossa relação com a verdade não é, como em Aristóteles e S. Tomás de Aquino, uma relação de simples presença, mas de comum pertença. Pascoaes está mais próximo de Agostinho e Platão, como o estará efectivamente de Heidegger – antes dele e sem ele, insistimos –, do que dos filósofos da verdade-correspondência<sup>4</sup>. É na pressuposição deste seu conceito de verdade que ele desenvolve o seu pensamento sobre o conhecimento poético da mesma verdade, entendido como um processo ontológico, no

---

<sup>1</sup> Nesta dinâmica e função de visionar se funda o poder mitogénico da poesia, como adiante se verá, em referência à ideia pascoaesiana de mito.

<sup>2</sup> Sobre a distinção entre as duas almas referidas na citação, veja-se o parágrafo «O divino do homem: a alma», no capítulo deste estudo sobre «O homem saudoso».

<sup>3</sup> Pascoaes atribui ao poeta o exclusivo da «sensibilidade vibrátil e penetrante dos fenómenos em que a essência do mundo se traduz» (HU, 10).

<sup>4</sup> Referindo-se à saudade e ao seu poder desvelador da verdade, escreve Pascoaes, nesta ordem de ideias: «Platão, que descobriu a Verdade, como Aristóteles, a Realidade, foi o primeiro a conceber este símbolo divino, porque ele foi o primeiro lírico da Terra, a primeira força musical que reuniu as notas dispersas da Natura» (PL, 172).

sentido em que aquele filósofo alemão viria a usar este adjectivo. Conhecer poeticamente é escutar o ser a que o poeta pertence e cuja música silenciosa se faz ouvir a partir do mais fundo de si mesmo, aí onde o ser universal comunica com o ser do poeta<sup>5</sup>. Dai que ele seja também um conhecer não manipulável ou não controlável, mas espontâneo e instintivo. O que o põe em acção é «o instinto ou a ciência encoberta da nossa identidade com as cousas» (SA, 199).

Daí ainda que o que nele está comprometido não seja a pura razão, mas a totalidade do ser humano enquanto recolhida e condensada naquele núcleo fontal onde, por um lado, o poeta comunica com o ser e que, por outro lado, é anterior a toda a sua diferenciação em razão e sentimento, pensamento e afectividade, e até mesmo alma e corpo. Pascoaes aproxima-se assim do conceito bíblico de conhecimento enquanto experiência de intimidade e concretude realizada por aquele núcleo totalizante da intimidade humana, que a Bíblia designa por coração<sup>6</sup>: «Conhecer não é um simples acto intelectual [...]: é um movimento de toda a energia viva que, em nós, se desenvolve» (SP, 22). A inteligência participa, certamente, pois «o coração tem as suas razões pascalianas; e por isso mesmo, nunca trabalha independente da razão» (HU, 179)<sup>7</sup>. Mas a razão trabalha aí em íntima fusão com o coração, enquanto centro e princípio fontal da nossa vida

---

<sup>5</sup> Com efeito, pensa o Poeta, o universo do ser e da sua verdade como que jaz em presença dormente no mais íntimo de nós, em sono aguardando, agostinianamente, a co(a)gitação da inspiração poética: «A nosso intimidade é uma espécie de leito universal em que repousa tudo» (SA, 199).

<sup>6</sup> Esta função noética do coração exprime-a Pascoaes em múltiplos passos do género destes: «Amando uma árvore, conheço-a, possuindo-a. Surge na minha memória como fazendo parte de mim mesmo» (HU, 49); «Só tem profundo olhar o nosso sentimento. / Para se descobrir a origem duma flor / Não basta o raciocínio, o humano pensamento, / É preciso sentir por ela um grande amor.» (CI, 20).

<sup>7</sup> «A faculdade racional é essencial a qualquer trabalho, ou de pedreiro ou de poeta» (MC, 31).

espiritual, em anterioridade ao seu desdobramento consciente em sentimento irracional e pensamento racional<sup>8</sup>.

O conhecimento poético apresenta-se assim, antes de mais, como um conhecimento estético<sup>9</sup>. O que lhe é próprio é o conhecer pelo sentimento (αἰσθανομαι, αἰσθησις), pressupondo que, se conhecer é trazer o ser ao campo da consciência, tomando posse dele sem por isso o tocar na sua onticidade, sentir é possuir sem distância e sem esforço, em intimidade e espontaneidade. O coração é justamente esse sentido íntimo e totalizante que *percebe* sentindo, captando o ser por conaturalidade, sem ainda se *a-perceber* analítica e reflexivamente das razões do que percebe. Entende, diríamos, em linha recta, sem flexões de raciocínio ou sem re-flectir o seu entendimento. Sempre anterior à razão, o coração situa-se entre os sentidos propriamente ditos e a inteligência, participando das valências de uns e de outra<sup>10</sup>: como os sentidos sente, como a inteligência entende. Mas o seu entender é um entender sentindo, como o seu sentir é um sentir entendendo. O seu conhecimento nem é pura intelecção nem pura sensação. É sentimento, e «o sentimento medeia entre a sensação e a ideia. É

---

<sup>8</sup> Dessa íntima fusão e coincidência fontal de todas as vias em que posteriormente se desdobra o conhecimento recebe também, a nosso ver, fundamento e significado, no plano sensitivo, uma certa tendência do Poeta para o uso da sinestesia na sua expressão literária. Como ele próprio escreve, para ele «o que é sonoro é luminoso, e vice-versa. Vejo como se ouvisse, e ouço como se visse. Não distingo as notas flébeis daquele violino, tângido nos confins da minha intimidade, daquele vago lilás desabrochando na distância.» (DJ, 116). Vejam-se ainda afirmações do mesmo género em DJ, 117; UF, 45; 53; 57.

<sup>9</sup> A qualificação de estético, bem como a de metafísico e ontológico, é nossa e não expressamente do Pensador. Pascoaes, todavia, de algum modo, reconhece esta qualificação de «estético», ao escrever: «A aparência do mundo imediata é uma visão estética, e a mediata é científica. A primeira pancada é dos poetas, a segunda é dos sábios.» (HU, 57).

<sup>10</sup> Em referência directa ao sentimento da saudade metafísica, radicada no coração e sua via de conhecimento, escreve Pascoaes: «O sentimento do infinito toca, por um lado, a sensação do mesmo, e, por outro, a sua ideia; estabelece o acordo entre o intelectual e o sensual, o concreto e o abstracto, o verbo e o número. Logo, aquele *sentimento* nos sugere a Saudade...» (DS, 235).

carnal e espiritual, anímico, o ser total, ou na sua *definição indefinida*.»<sup>11</sup>.

No seu conatural sentido metafísico, o sentimento-conhecimento poético-saudoso é re(s)sentimento e pre(s)sentimento. Se é um conhecer por conaturalidade, é-o enquanto que a saudade, inerente à vivência poética, se revela como aquele ressentimento que o ser imperfeito, através do homem-poeta, guarda da sua verdade por não a ver verificada em si enquanto ser. É um sentimento desdobrado em dois: sentimento de ser apenas aparência de verdade e sentimento daquela verdade de que se reconhece apenas aparência. Se o primeiro se inclui no ressentimento, o segundo configura-se como pressentimento. Pressentimento dessa misteriosa verdade que deve haver para além da aparência física do ser, como sua oculta e íntima essência metafísica. Nesta dupla face está dada a ligação ao radical, único e unificador sentimento da saudade: é, afinal, no ressentimento, com a sua remissão a um misterioso «passado», que anda implícita a memória do Ser como da plena verdade do ser; e é no pressentimento que este se abre, em desejo-esperança, na clareira anunciadora de um misterioso «futuro» onde também habita aquela plena verdade.

Por outro lado, no processo do seu aceder à verdade do ser, o poeta, ao mesmo tempo que resente a ausência desta de si mesmo, sente-a, com os seres do Universo, como ausência comum a todos. E nesse *sentir-com*, que é a sim-patia poética, o poeta descobre instintivamente não só uma misteriosa solidariedade numa mesma condição ontológica, mas também uma comum pertença ao único ser universal<sup>12</sup>, do qual, como poeta, se reconhece apenas intérprete e porta-voz, assumindo a sua própria saudade como ressonância humana do *pathos* universal. Em

---

<sup>11</sup> *A Alma Ibérica*, «Colóquio-Letras» (Março 1971) pp. 48-57; reproduzido em SS, 249-258. A citação é de SS, 258.

<sup>12</sup> Daí afirmações como esta: «Entre os meus olhos e as estrelas há perfeita intimidade; mais, – identidade.» (HU, 54).

regra, o conhecimento poético passa por este processo de irmanação e identificação. É vibrando em uníssono com o «canto magoado» dos outros seres que o poeta é remetido para a escuta da misteriosa fonte de silêncio da sua música dolente, na câmara de ressonância da própria consciência, reconhecida como consciência do Universo. A simpatia exerce assim uma função iniciática do conhecimento poético-metafísico. Como diz Pascoaes, é o «dom da simpatia» que «nos permite viver a vida dos outros, que nos rasga as aparências e nos conduz ao interior das cousas, ao próprio turbilhão da Vida»<sup>13</sup>.

Conduzido pela simpatia ao interior das coisas e tornado por ela «o ser interior a tudo» (HU, 10), o poeta não tem senão que deixar que entre em vibração a sua «sensibilidade ontológica, idêntica às próprias coisas tornadas imanentes ou reveladas à nossa consciência» (*ibid.*)<sup>14</sup>. Onde Pascoaes fala de «sensibilidade ontológica» e do seu poder de revelação, poderia falar de empatia<sup>15</sup>, que é no que vai dar, afinal, em sua última metamorfose, a simpatia. É por este sentir-dentro do ser que o poeta acede à íntima e oculta verdade deste, ainda que apenas à maneira de «um mundo pressentido» (CA, 205)<sup>16</sup>. Essa capacidade de sentir o ser, até lhe pressentir a sua íntima verdade, é que Pascoaes designa, com razão, por «sensibilidade ontológica». E outra coisa não é que a saudade enquanto sentimento captador e revelador do *logos* oculto do mesmo ser.

---

<sup>13</sup> *Unamuno e Portugal*, «A Águia», ano I, 1ª série, nº 8 (1 Abril 1911), pp. 14-16; reproduzido em SS, 23-28. Citamos de SS, 23.

<sup>14</sup> «Sentir é entender essencialmente, desde a raiz do nosso ser, entranhado na origem dos seres, com a boca na Fonte» (SP, 139).

<sup>15</sup> Embora Pascoaes não use este termo, mas fale sempre em termos de simpatia, na verdade, quando se trata desta fase do processo cognoscitivo, é disso que se trata.

<sup>16</sup> Por esse poder do coração saudoso, «alcançando os limites da consciência, descortinamos, lá em cima, uma nova Realidade, muito embora longínqua e indecisa... Pressentimo-la.» (LM, 269-270).



O conhecimento poético-saudoso é, pois, além de estético, um conhecimento ontológico, e também metafísico, pressupondo um conceito de verdade ela mesma metafísica e ontológica. A verdade do ser é metafísica porque é a sua face oculta ou misteriosa, a essência que subjaz à aparência, a sua intimidade e ultimidade escondida *para além* da exterioridade física e sensível. A verdade metafísica é ontológica, antes de mais, no sentido mais tradicional da palavra, igual a ôntica, enquanto idêntica ao próprio ser, ou o ser na sua presença de plena luz, como fonte e fundamento de toda a luminosidade ou inteligibilidade dos seres. Mas ontológica também em sentido que hoje diríamos heideggeriano, enquanto que é o próprio oculto do ser em processo de desocultação, o ser enquanto não dito mas tenso de se dizer, o *ov* a fazer-se *λογος*. É o que o Poeta exprime quando diz:

Todas as cousas da Natura, ocultas  
Na sombra do mistério que alvorece,  
Dir-se-ia que nos espreitam, quase surgem...  
Mais um pequeno esforço e, de repente,  
Perante nós seriam como Deus  
As fez, naquele instante sempiterno!

(PTv, 229-230)<sup>17</sup>

Ou quando diz que o conhecimento poético da verdade é algo assim como

O canto original, a graça pura,  
A espontânea verdade, que se mostra  
Como luar nascendo, como um sonho  
Que sai da terra, à luz do dia, e vem  
Feito imagem de flor, ao nosso encontro.

(PTv, 284).

---

<sup>17</sup> Esse esforço desvelador, que é «o esforço para fazer falar o ser» é justamente o que Heidegger designa por «ontologia» (Cf. Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*. Traduzimos directamente da versão francesa, *Introduction à la Métaphysique*, Gallimard, Paris, 1980, p. 52).

É no sentido sugerido por estes versos que o conhecimento poético é ele mesmo ontológico. Como tal, processa-se do ser para o homem. É iniciativa e movimento do ser, a convidar a um co(r)respondente e convergente movimento do homem. Pascoaes descreve-o como um «sair da terra», um «afloramento», um «desdobramento», um processo de «aparição» ou de «auto-revelação» do ser, o seu «mostrar-se» a partir de dentro<sup>18</sup>. No seu sentido mais profundo, o conhecimento poético é ontológico porque a auto-revelação do ser coincide e se identifica com a sua auto-realização<sup>19</sup>. O Poeta de Amarante preludia Heidegger também na sua ligação da ideia de verdade ontológica com a ideia grega do ser como φύσις ou natureza, aquilo que está em processo de nascimento ou de ser dado à luz: «A nossa intimidade e a das cousas são a mesma intimidade. E elas e nós representamos o mesmo movimento da sombra para a luz, o mesmo acto inaudito de nascer.» (DS, 236). O ser identifica-se com a Natureza porque se dá, efectivamente, em modo de estar sempre a nascer ou a «aflorar na luz» (HU, 54)<sup>20</sup>. Por isso, a verdade não vem de fora mas de dentro, como evento de parturição sem concepção copulativa, obedecendo a uma espécie de concepção virginal<sup>21</sup>. Increvendo-se no processo do ser, ela é a parturição da grande «Noite originária»<sup>22</sup>, e, sendo parição, é também a-parição na luz. O processo ontológico é, simultaneamente, o processo do vir-a-ser

---

<sup>18</sup> «O *aparecer* vem de dentro; é uma acção espiritual a criar uma presença verdadeira» (LM, 151); «Aproprio-me do mundo, para que ele se mostre como Deus o fez e não como nós o refazemos» (*ibid.*).

<sup>19</sup> Nesse sentido Pascoaes pôde afirmar que «cada ser é o conhecimento de si mesmo realizado ou, antes, a realizar-se» (SP, 158).

<sup>20</sup> «A realidade material é um desdobramento, para fora, da realidade espiritual, uma subida à superfície, um aflorar na luz.» (HU, 54).

<sup>21</sup> Nesta ordem de ideias Pascoaes pôde escrever: «A alma só pode conceber a verdade, porque ela é a sua própria essência» (PL, 174).

<sup>22</sup> Pascoaes tem como pressuposto o seu monismo ontológico, segundo o qual entre o físico e o metafísico não há ruptura e descontinuidade mas continuidade e unidade. Laborando em ambiguidade, identifica assim o processo ontológico do vir à luz do ser, a partir da «noite» do seu mistério, em sentido metafórico e metafísico, com a própria evolução física do cosmos a partir de um caos ou «noite» originária.

do ser e do seu dar-se a conhecer. É «criação» e «revelação» (cf. VES, 189).

O lugar ontológico onde se dá a auto-revelação do ser é a consciência saudosa do homem, que assim se define como a «consciência do Universo» (HU, 27; MC, 31) ou «a faculdade intelectual da Natureza» (SP, 23)<sup>23</sup>. Por isso o conhecimento poético é «a alma, bebendo a sua própria luz» (PL, 170). Pascoaes descreve essa auto-revelação como uma dinâmica de aparição e visão, silêncio e escuta, esquecimento e memória, sono e sonho. Através dela, a verdade oculta do ser vai-se desvelando, correndo o seu véu (lat. *velum*) de mistério, para aparecer em luz sempre mais esplendorosa (cf. HU, 180).

O conceito de aparição é correlativo do de aparência<sup>24</sup>. Correlação é aqui antinomia. A aparência é mentira, a aparição é (da) verdade. A aparência é a face física das coisas, a aparição é a revelação da sua face metafísica. Aquela apenas nos dá a sombra, ao passo que por esta advém a luz. Aquela é, enfim, mera aparência; só por esta se nos desvela a essência. Na sua essência última ou metafísica, a verdade é algo que *é*. Representa a essência íntima do ser, a expressão radical e plena da sua luminosidade ou da sua inteligibilidade. Mas, para além de ser, a verdade *dá-se*, acontece, é evento. O evento da verdade é a sua aparição. Ela dá-se na medida em que o ser é «auto-revelação constante [...], alma que pretende rasgar a névoa e aparecer, cá fora, à luz do Sol» (BA, 6). Aparecendo, o ser sai do escondimento para a exposição, do ocultamento para a revelação. Aparece o que estava escondido, desaparece a ilusão da aparência. A aparição da verdade é dissipação da mentira. Pascoaes reflecte, aqui, vagamente, um certo modo de ver neoplatónico e hegeliano

---

<sup>23</sup> «O homem é o universo humanizado ou elevado a uma forma consciente» (HU, 167); «através do homem é que o Universo se conhece...» (Conferência sobre *João Lúcio*, in SS, 225).

<sup>24</sup> «Sim, a verdade é aparição, não aparência» (DS, 239).

ou, pelo menos, aproxima-se dele. A verdade em si, que identificará com o Verbo originário, como que se encontra fora de si, escondida em aparências mentirosas. Pela aparição torna-se verdade para si, consciente de si, presente a si.

A verdade aparece ao que anda em sua procura. Este é um dos significados fundamentais da alegoria de *Marânus*, onde o protagonista divaga na procura da verdade e a vê vir ao seu encontro em sucessivas aparições. *Marânus* é o poeta-vidente, para quem a aparição da verdade se converte em visão e revelação. A verdade, que *evém* em «instante vivo» (SP, 127) da profundidade do ser, *advém* na direcção do homem que para ela se abre. É evento e advento, ausência em a-presentação, visita e acolhimento, abertura do ser e abertura do homem<sup>25</sup>. No espaço de abertura e de encontro que é a consciência do homem, aí onde a luz da verdade advém em claridade de luar, o movimento da sua procura, por parte do homem, é esse abrir-se e dispor-se ao seu acolhimento. Representando o ser no seu movimento para si, ele é condição para que a verdade apareça, ou para que o «fora-de-si» da sua aparência ceda lugar ao «para-si» da sua aparição.

O movimento do homem-poeta para a verdade – pois que de conhecimento poético se trata – inicia-se com o seu olhar sobre as coisas. Mas esse olhar só se torna iniciático na medida em que se constitui como olhar poético, diferente do olhar vulgar, pelo poder de transfiguração inerente à sua carga de simpatia. Tanto na sua prática poética como na sua reflexão teórica, Pascoaes apresenta traços e afirmações que, à primeira vista, poderiam levar-nos a pensar estarmos perante um poeta impressionista. Na realidade, porém, uma análise mais atenta mostra que o Poeta

---

<sup>25</sup> Assim *Marânus* diz à Primavera: «Ó Divindade, / Esta sombra interior da minha alma / Tem fome da perpétua claridade, / Em que teu ser se esconde... e me aparece!» (MA, 282).

andou, mais propriamente, próximo daquilo que a história da arte consagrou com o nome de expressionismo<sup>26</sup>.

Na verdade, para Pascoaes, as impressões das coisas, mais que meras impressões sensitivas instantâneas e fugazes, são transfigurações operadas pela alma poética. O olhar saudoso do Poeta não colhe as aparências das coisas passivamente; idealiza-as ou «transcendentaliza-as»<sup>27</sup>. Não funciona como puro olhar sensitivo, mas como olhar anímico ou intimamente animado; não se deixa simplesmente *impressionar*, de fora para dentro, pelo rosto sensível ou aparential das coisas, tal como o sol, esse «grande Pintor realista» (BA, 148) o mostra, mas *exprime* activamente, a partir de dentro<sup>28</sup>, esse rosto

---

<sup>26</sup> Se quisermos respeitar a essência do impressionismo, enquanto movimento estético que radica no positivismo de Taine e que explora a pura sensação imediata e não elaborada que as coisas produzem nos sentidos do artista, então temos que, em princípio, evitar integrar nele o nosso Poeta. Não é que não pudéssemos aduzir exemplos pontuais de verdadeiro impressionismo espalhados pela obra. Do impressionismo se aproxima a sua tendência para dar das coisas, não a sua forma nítida ou fotografada – para ele, «ver não é fotografar» (PE, 72) – mas a impressão esfumada, vaga, indecisa e fantasmagórica que elas provocam no olhar. A ele nos poderiam também conduzir algumas afirmações tomadas isoladamente, como quando diz: «Nunca fui mais nada, neste mundo, que um simples e obscuro poeta, um ligeiro anotador das impressões que as cousas belas me produzem.» (PL, 37). E detectam-se mesmo, nos textos, casos de verdadeiro impressionismo, como quando Pascoaes escreve em *Dois Jornalistas*: «O impermeável não tira os olhos da esmeralda» (DJ, 13; ou: «Um destes retratos descia a rua de Santo António...» (DJ, 66); ou ainda: «Depois, entretivemo-nos a observar, através das janelas, a fuga da paisagem, para o norte» (DJ, 274); e em *Uma Fábula*: «Fuzilavam relâmpagos verdes as rodas» (UF, 193); «O orador falava a uma colecção de narizes no ar...» (UF, 231). Mas não é isso que é típico do nosso Poeta, nem esse impressionismo tem a ver com o processo de conhecimento poético de que nos ocupamos. Uma confrontação do «impressionismo» de Pascoaes com o impressionismo propriamente dito pode ver-se em *O Poeta e Pensador Teixeira de Pascoaes visto pelo Mestre de Filosofia Joaquim de Carvalho*, «Das Artes e das Letras», suplemento de «O Primeiro de Janeiro», 4 Abril 1951.

<sup>27</sup> «A Poesia visiona, transcendentaliza o objecto contemplado; eleva o real ao ideal» (ASP, 67).

<sup>28</sup> «... a transfiguração não é milagre do transfigurado, mas dos olhos que o contemplam» (PE, 72).

transfigurado<sup>29</sup>, nessa transfiguração abrindo caminho à aparição da sua verdade. Por ser um olhar metafísico e visionário, rasga a máscara da aparência objectiva e nítida, real e imanente, e deixa trans(a)parecer, ou aparecer de além, o seu rosto de verdade metafísica, ideal e transcendente, ainda que em vaguidade e indefinição<sup>30</sup>.

Poderíamos aduzir inúmeros lugares da obra, em verso e prosa, onde Pascoaes, em vivência poética ou em reflexão interpretativa, refere este modo expressionista ou transfigurador de olhar o mundo e a sua função no processo do conhecimento poético<sup>31</sup>. Não resistimos a transcrever estes versos do poema XLV de *Cantos Indecisos*, que facilmente se adivinha referidos à poesia:

Ó pintora da luz, das sombras, do apagado,  
Numa nuvem azul teu sonho se resume.  
Se desejas pintar um lírio macerado,  
Do teu pincel se exala apenas um perfume.

---

<sup>29</sup> «As cousas que eu observo, causam-me viva impressão estranha, onde elas se continuam transfiguradas.» (VES, 93).

<sup>30</sup> Assim era o olhar de Eva, em *Regresso ao Paraíso*, quando, na sua (re)abertura à verdade esquecida, «... preferia contemplar / Esse vago nocturno, cinza esparsa, / Imaterializando as formas toscas, / As aparências nítidas, que ferem, / Porque violentamente nos escondem / A vida, em seu anímico esplendor... // Amava o indefinido, o sonho, a névoa; / A face espiritual que o mundo tem... / E não a sua face definida, / Material e densa, que seduz / Aquele olhar granítico dos homens.» (RP, 142). Assim era também o olhar de Marânus: «O seu gosto era olhar, isto é, criar, / Converter em humano sentimento / A espiritualidade do ar, / Cores, perfumes, sons primaveris.» (MA, 212). Ela era a antítese do pastor Caeiro, com ele tendo apenas de comum a importância que atribuía ao olhar (Veja-se especialmente MA, 264-265). Não poderia, porém, dizer como ele que «O que nós vemos das coisas são as coisas.» (Poema XXIV, in *Poemas* de Alberto Caeiro, 7ª ed., Edições Ática, Lisboa, 1979, p. 47) Diria antes: «O meu olhar as cousas anoitece» (ELG, 231); ou: «Os meus olhos as coisas transfiguram.» (CA, 178); ou ainda: «É a nossa alma impõe-se às cousas, / E elas choram, Virgílio, as tuas lágrimas.» (UV, 137).

<sup>31</sup> Além dos lugares citados, refiram-se, p. ex.: SE, 149; ELG, 247; DM, 266; CI, 21; CA, 159; 197; PTv, 296; GP, 77; SS, 204; PL, 98; 167; UF, 160. Além dos versos que transcrevemos no texto, mereceria especial referência o poema «Aparição», de *As Sombras*.

Intérprete da névoa e da melancolia,  
Tuas paisagens são espíritos mais vagos  
Do que, antes de nascer o sol, a luz do dia,  
Do que, ao nascer da lua, as árvores e os lagos.

Ó pintora ideal, que passas para a tela  
Das cousas materiais a essência transcendente,  
A tua alma parece uma longínqua estrela  
E assim longínquo é tudo o que a tua alma sente.

Onde a cor terminou, comesas a pintar.  
O vago, o indefinido, o teu pincel traduz...  
As mágoas da neblina, a dor crepuscular,  
Sorrisos da penumbra e lágrimas da luz.

Visões surgindo, além... Imagens luminosas  
De Ofélia e Beatriz que descem lá do céu,  
Nas noites em que o luar pinta de branco as rosas  
E a Saudade nos vem falar do que morreu...

(CI, 24)

A poesia é pintora, mas não retratadora. É intérprete das coisas que pinta, passando «... para a tela / Das cousas materiais a essência transcendente». Não as vê com um olhar meramente físico, mas com um olhar interior e metafísico. Ao exceder a aparência física, abre caminho à aparição da sua verdade, que começa a mostrar-se nesse «longínquo», «vago» e «indefinido» que o seu «pincel» traduz. Pela sua virtude transfiguradora, que é poder de interpretação do sentido oculto, o olhar poético, que é olhar metafísico, transforma o que eram simples aparências em símbolos ou indícios desse sentido oculto, e vai no rasto do seu «perfume» ou da sugestão de sentido, em direcção à profunda e escondida verdade que neles se anuncia. Como Pascoaes escreveu em *Santo Agostinho*, «a análise das *aparências* leva-nos ao conceito duma *aparição*, que as determina, ou duma entidade que adora os símbolos; e só como símbolo se mostra...» (SA, 63).

Pascoaes refere múltiplas vezes, especialmente na obra em verso, o olhar metafísico e o seu poder visionário que torna

possível a aparição da verdade<sup>32</sup>. Ele é o olhar interior, funcionando como «Um novo sentido, anímico e profundo, / Que desvenda na noite novos astros, / E desvenda na humana criatura / Novas formas ocultas e invisíveis» (ELG, 238). Com efeito, «além dos cinco sentidos, há outro que nos deixa entrever a parte misteriosa da Existência, esse ilhéu, em pleno mar sem fim...» (UF, 160). O Poeta vê nele a sua janela interior e vê-o simbolicamente representado na janela da sua casa, por onde avista, para além da paisagem física imediata, outros «estranhos mundos» (CI, 15). O olhar metafísico é, afinal, o olhar da saudade, identificável com a in-tenção ou alcance metafísico do seu cismar, pela qual «ela quer penetrar [...] nas regiões vedadas do Mistério. Quer violar a barreira luminosa que cerca o mundo sensível e projectar-se no Abismo» (PL, 169). É que «nós vemos a luz, os outros animais apenas olham as cousas alumiadas, ou, melhor, o alumiado das cousas. Olham, mas não vêem.» (MC, 32). A antítese do olhar metafísico é o «olhar granítico» que, no Canto X de *Regresso ao Paraíso*, o Poeta vê representado na imagem alegórico-simbólica «duma estranha e granítica figura»: «Seus grandes olhos que interrogam, / Olhando desde os séculos o mundo, / Viram a Pedra apenas...» (RP, 97)<sup>33</sup>.

---

<sup>32</sup> Fala dos «nossos olhos íntimos» (SO, 91; 120), dos «meus íntimos olhos» (SO, 103) ou «meus olhos íntimos» (ELG, 242), da «nossa visão interior» (SO, 106; 118), das coisas «que meus olhos fechados sabem ver» (SO, 107). Diz em *Elegias*: «São os meus olhos de alma que descobrem / Asas de anjos, relâmpagos de Deus; / E não meus pobres olhos materiais, / Nas brutas formas vãs crucificados.» (ELG, 237). Marânus «Era o ser de olhar duplo, contemplando / O reino a que pertence o seu etéreo / Desdobramento anímico; e, por isso, / Olhava as duas faces do Mistério.» (MA, 235).

<sup>33</sup> Parece haver aí uma alusão à Esfinge, não porém no seu vulto feminino ou de vidência, mas em estranho perfil de homem-varão, isto é, em renúncia ao dinamismo, que a habita, do seu «íntimo olhar profundo» onde «pairavam frias mágoas e saudades» (*ibid.*). A contraposição do olhar feminino, como olhar contemplativo, poético e místico, ao «olhar granítico dos homens», que só vê do mundo «... a sua face definida, / Material e densa...», é feita expressamente por Pascoas no Canto XVII do Poema citado (cf. RP, 142). A condenação expressa do uso exclusivo deste olhar pode ver-se no Canto XVIII, na figura do demônio desprezado por Adão redimido, a quem confessa: «Só amo o que é presente, / Real e verdadeiro; o mais é fumo, / Lunáticas visões de quem delira, / Loucuras, devaneios...» (RP, 148).



O olhar metafísico é, pois, o que proporciona, da parte do poeta-vidente, a sua visão da verdade em aparição. Por ele o poeta co(r)responde à iniciativa do ser no seu aparecer. O que é próprio dele é a intuição. A intuição é um recuo, um movimento de regresso da inteligência poética à sua origem ôntica, donde recebe o seu dinamismo ontológico. É um conhecimento sem mediação, uma quase coincidência entre a inteligência e o inteligível, porque «a inteligência é o inteligível evoluído até uma forma espiritual. E, por isso, *aquela* pode alcançar *este*, imediatamente, por intuição ou raciocínio fulminante. A inteligência e o inteligível são idênticos originariamente.» (HU, 107). Implicando embora uma proximidade que não se dá no conhecimento racional-abstracto, não é, porém, uma visão face a face, porque a verdade jamais desvela o seu último segredo. É antes uma visão divinatória, uma visão-adivinhação, um pressentimento: «Ver não é alcançar... é ter a sensação do remoto inatingível.» (BA, 112). A intuição implica a percepção simultânea da verdade e da sua misteriosidade. Por isso, «quem não tiver o sentido do mistério não é poeta, nem filósofo, nem teólogo» (SA, 56).

Para o exprimir, Pascoaes utiliza algumas vezes o símbolo do mocho. Ave nocturna perscrutando a noite do mistério, o que ele vê é apenas a sua clareira de luar<sup>34</sup>. O luar, metáfora-símbolo fundamental na obra pascoaesiana, é a única luz em que a verdade se dá, em que «aflora na luz». Por isso, o verbo poético é sempre tão carregado de sentido como aureolado de silêncio. Só a linguagem poética é capaz de dizer o mistério sem o negar como mistério, porque o dizer poético é um dizer não dizendo, uma ontologia negativa. Negativa e contudo ontologia. Por isso é que

---

<sup>34</sup> Escreve, por exemplo, em *O Bailado* : «Só os mochos sabem recitar, em voz alta, aquela profunda e íntima elegia que eles murmuram no silêncio da noite e é o próprio silêncio elevado à afinação musical da melancolia, da sombra, do luar...» (BA, 19).

toda a verdadeira poesia faz sistematicamente apelo ao símbolo, esse semantema inventado pela linguagem para dizer o indizível.

Pascoaes esboça, aqui e além na obra, uma certa teoria explicativa desta reserva de mistério que acompanha a aparição da verdade. É o que poderíamos designar por teoria do efeito da distância<sup>35</sup>. O nosso conhecimento da verdade joga com a distância entre nós e ela. Se, para se tornar conhecida, precisa de se aproximar de nós, para se preservar como verdade, em sua essência metafísica, precisa de se manter à distância. Só na zona intermédia, entre a absoluta proximidade e a absoluta distância, em ambiguidade de luz e sombra ou palavra e silêncio, se dá a sua aparição. «Só vemos as [coisas] que nos beijam os olhos, de longe, porque a distância as espiritualiza e põe em contacto com a nossa alma. Entregam-se numa espécie de revelação misteriosa.» (DJ, 35). «Na distância é que os astros aparecem» (CA, 162)<sup>36</sup>. A absoluta proximidade, implicando a presença física do ser, esconde a sua face metafísica sob a máscara da aparência. «O excesso de vizinhança é afastamento [da verdade]. As cousas que nos batem nos olhos não as vemos.» (DJ, 35); «Ser presente é ser quase invisível» (CA, 162). Por sua vez, a absoluta distância implicaria o seu absoluto escondimento ou o silêncio do absoluto Mistério<sup>37</sup>. O efeito da distância é, assim, o da preservação daquele indizível da verdade, sem o qual ela deixaria de o ser. Se a aproximação permite a definição, o desvelamento, a progressiva revelação, por sua vez, o distanciamento preserva a indefinição, o

---

<sup>35</sup> Veja-se, por exemplo: UV, 129; 133-134; 151; VES, 17; CA, 162; SA, 243; NA, 290; DJ, 35.

<sup>36</sup> Veja-se, a propósito, José Carlos S. de Almeida, *Poesia e Ontologia em Teixeira de Pascoaes – o Luar, o Ermo e a Revelação*, «Rev. Port. de Filosofia», 44 (1987), pp. 409-410.

<sup>37</sup> É o que na obra aparece nomeado como «o Remoto» (SE, 207; SO, 100; CI, 15; SA, 296; «o Pálido» (SO, 100); «os longes» (SE, 207; TP, 307; 310); «o Azul», «a Distância», etc. Na mesma linha de significação, a Esfinge é vista como «a escultura do Remoto» (SA, 296).

retraimento, o recolhimento naquele fundo de silêncio e escuridão que é o fundo de mistério fora do qual a verdade das coisas já não seria a sua verdade.

A dinâmica do conhecimento poético exprime-a também Pascoaes servindo-se da dupla metáfora, correlativa, do canto de silêncio e da sua escuta pelo poeta. Assim como a expressão anterior tinha subjacente a ideia de que o ser é luminoso, assim esta pressupõe que o ser é musical. O campo metafórico da musicalidade do ser aparece com alguma frequência na obra em verso e foi pelo Poeta-Pensador especialmente explorado em termos de reflexão hermenêutica na conferência *Da Saudade*, que proferiu no Conservatório Nacional já no último ano de vida<sup>38</sup> e onde condensa ideias já anteriormente afluídas na obra. Aí se propôs evidenciar a «índole musical do Ser» (DS, 231) ou do Universo enquanto «tumulto ou temporal de sons submetido a uma ordem ou harmonia, por um Maestro misterioso ou sempre oculto na névoa da Distância. Oculto e a revelar-se longinquamente, ou numa evocação saudosa do nosso espírito, e [que] é como o primeiro esboço da aparição de Deus...» (DS, 235)<sup>39</sup>. O paralelo com a ideia do conhecimento da verdade como processo de aparição e visão é, de resto, aí insistentemente sublinhado.

Em outras partes da obra, especialmente em *O Homem Universal*, Pascoaes, na sua habitual tendência para a ambiguidade típica de uma ontologia monista e imanentista e para a confusão dos planos físico e metafísico, científico e filosófico, procurou mesmo uma tosca aproximação às recentes teorias científicas da constituição atômica vibratória e ondulatória do

---

<sup>38</sup> Cf. Maria da Glória Teixeira de Vasconcellos, *Olhando para trás, vejo Pascoaes*, Livraria Portugal, Lisboa, p. 49.

<sup>39</sup> A ideia pascoaesiana lembra a de Santo Agostinho, quando diz que o mundo criado é «velut carmen cuiusdam ineffabilis modulatoris», isto é, como um canto de um misterioso compositor (*Epist.* 138).

mundo físico. Pensava encontrar aí a confirmação de mais esta sua intuição poética. Desenvolve então a sua «teoria mais ou menos poética» (HU, 61) daquilo que jocosamente chama o «mosquiteiro eléctrico», isto é, da constituição íntima do universo, em que o «zumbido dos átomos» é identificado com o misterioso «canto das esferas» (HU, 60). É que, considera ele, «o universo, é de natureza sonora» (*ibid.*) e «o som é a essência das coisas» (HU, 61; 163). A verdade metafísica é assim identificada com essa «música das esferas», no mesmo sentido em que já o fora, na poesia, com o «canto de silêncio, já divino», oculto no remoto do seu mistério, que só ouve «quem ama, o poeta e mais ninguém» (SE, 182).

No campo auditivo, a metáfora do silêncio exprime o mesmo que no campo visual é expresso pela metáfora da noite, sendo um e outra resultantes, como vimos, da distância em que tudo se indefine e esconde<sup>40</sup>. Ele é «o *subtractum* imóvel do som alígero, a essência metafísica da Física» (HU, 137; 199). O silêncio é o ocultamento da verdade, que, por isso, sendo canto, é todavia «canto de silêncio». O silêncio é, em última análise, a expressão já transcendente e metafísica da verdade em si, recolhida na sua inefabilidade, mas que todavia aparece na consciência saudosa em modo de aproximação de remoto canto, apenas audível pelos ouvidos do poeta<sup>41</sup>. Pela sua capacidade de escuta metafísica, o poeta permite que em si ganhe ressonância, fazendo-se verbo humano. Nesse sentido, Pascoaes pode dizer que «o silêncio é a alma do verbo» (HU, 61)<sup>42</sup>, pressupondo que o canto silencioso que no poeta se faz verbo é, ele próprio, verbo, o Verbo originário do ser no recolhimento do seu indizível mistério. Se ele vem à consciência poética, é por força da inspiração ou

---

<sup>40</sup> «Quanto mais próxima do silêncio, mais bela é a música, mais insinuante e luarenta» (SA, 123).

<sup>41</sup> «O silêncio deve ser o último *subtractum* da harmonia, o campo absoluto em que bailam as suas formas relativas ou sonoras» (HU, 61). Vd. também HU, 163.

<sup>42</sup> «O silêncio inicia o verbo, o interior inicia o exterior» (SA, 122).

porque «a inspiração do poeta é a sua identidade com o Cosmos, a exprimir-se verbalmente ou por meio da substância originária que é o verbo, o som, a música divina» (HU, 11). Assim de si mesmo o testemunha quando escreve:

Ouçó, em meu coração, tudo o que existe!  
E nem faço mais que repetir,  
Num frágil verso pobre, humano e triste,  
O que me diz a terra misteriosa...

(SO, 60).

Verbo, som, música, são, no interior do campo auditivo, metáforas que, no essencial, se equivalem. Na sua essência íntima, o ser é verbo, porque é em si mesmo dizível, e por isso audível, quer dizer, inteligível. O Verbo originário é o próprio ser na sua radical dizibilidade e audibilidade ou inteligibilidade. É por ele que o «tumulto ou temporal de sons» de que se compõe a substância íntima do ser está «submetido a uma ordem ou harmonia», quer dizer, a uma inteligibilidade e um sentido. E por isso é, não apenas sonoro, mas musical ou não caótico<sup>43</sup>.

Encarnado no mundo «criado», o Verbo originário, que é a sua Palavra «criadora», permanece nele como eco ontológico de si mesmo, palavra silenciosa tensa de se dizer audivelmente<sup>44</sup>. Conhecê-lo é uma questão de capacidade e disponibilidade para escutar o silêncio do ser, deixando que ele fale. O poeta, sendo «o teólogo que tem / Na alma toda a luz, no corpo toda a terra» (PAL, 127), é, por isso mesmo, o natural ouvinte desse silêncio do ser. E à poesia, que «canta o silêncio que se conserva silencioso» (SA, 80), pertence o privilégio ontológico de ouvir esse canto ou verbo silencioso e de o traduzir em palavra humana. É que, pela

---

<sup>43</sup> No processo do nosso conhecimento, «o Universo é um ruído a converter-se em harmonia» (HU, 106), quer dizer, uma aparência de absurdo a converter-se em verdade inteligível.

<sup>44</sup> Como Pascoaes se exprime, «A luz apenas mostra a realidade. A palavra cria-a e mostra-a. A Palavra é a última palavra do Universo e a primeira, na opinião de S. João» (SP, 130).

graça dessa «acústica da alma»<sup>45</sup>, que é a saudade que o habita e é a própria vibração do ser empaticamente captada no seu coração, o poeta tem o dom

... dos que vivem  
interiormente ao mundo;  
e, sensíveis à Onda que dimana  
da Fonte Original,  
em seus cantos ressoam qualquer coisa  
de eterno e verdadeiro.

(DI, 214).

Na verdade, se há um privilégio ontológico na poesia, ele decorre da sua natureza saudosa. Assim o reconhece expressamente Pascoaes quando, identificando, ou melhor, aproximando poesia e saudade, afirma que só a «visão poética ou saudosa» (DS, 233) ou «a Poesia pura a manar da fonte das estrelas... Só ela nos leva ao conhecimento *do que é*» (*ibid.*). Pela graça da saudade, a poesia constitui-se assim como o verdadeiro lugar ontológico, a clareira da revelação da verdade do ser. Como diz o nosso Poeta,

Tudo o que é sonho em vigília  
No sono da Criação;  
E, entre falsas aparências,  
É divina aparição;

Tudo vem com a Saudade

.....

(TP, 271).

---

<sup>45</sup> A expressão é dum grande admirador de Pascoaes, António Quadros. «O *pathos* da saudade – escreve – é uma forma de *stimmung* [sic], de acústica da alma, imediatamente, existencialmente, ante-racionalmente reveladora da união das origens com os fins últimos, das aparências com as causas, da presença física com o seu movimento misterioso no tempo e no destino.» (*O mistério do ser, a saudade, o verbo escuro. Gnoseologia poética de Teixeira de Pascoaes*, in *Estruturas simbólicas do imaginário na literatura portuguesa*, Átrio, Lisboa, 1992, p. 80).

A dinâmica do conhecimento poético inscreve-se na dinâmica da saudade, a título especial, como dinâmica de esquecimento e de lembrança. E nisso, mais uma vez, Pascoaes se aproxima do pensamento de Heidegger, como se aproxima dos de Platão e Agostinho<sup>46</sup>. Se, em Platão, o conhecimento da verdade é reminiscência; se, no Hiponense, é memória, a configurar-se como *memoria Dei*; e se, no filósofo da Floresta Negra, é a não-latência do ser (αληθεια), o seu sair do ληθη ou do esquecimento, – para o solitário de Gatão, ele é o seu «aflorar na luz» na consciência saudosa<sup>47</sup> do homem, definido como «a criatura que se lembra» (RP, 121; 170), a «voz da lembrança a ouvir-se em pleno esquecimento» (CA, 192).

Suposta sempre a ideia de intimidade ou identidade do homem-poeta com o ser, o conhecimento poético da sua verdade metafísica, sendo dado por empatia, constitui-se, na verdade, como processo de empatia mnésica ou recordativa<sup>48</sup>. Na própria

---

<sup>46</sup> O Poeta faz referência expressa ao Mestre de Hipona, ao qual acrescenta indirectamente Bergson, nesta passagem de *São Jerónimo*: «Notai a sua [de Agostinho] visão bergsoniana do tempo e da memória...» (SJT, 268). Como já notámos em outros lugares, em Bergson apenas deve ter procurado confirmação e apoio para a sua própria intuição, e de Heidegger nem tão pouco deve ter conhecido o pensamento, ao menos em modos de poder por ele ser influenciado.

<sup>47</sup> Na verdade, «a consciência é também um fenómeno de saudade... é esperança que se lembra...» (ASP, 74, em nota).

<sup>48</sup> Atente-se neste texto de *Napoleão*, em que, uma vez mais, o Poeta usa o termo simpatia querendo dizer mais propriamente empatia: «O homem é receptor, transformador e emissor. Recebe sensações do passado, por intermédio da herança; e recebe outras do espaço ou directamente da Natureza. Que são os *dados imediatos* [note-se a expressão bergsoniana] senão recepções directas que se espiritualizam, de repente? Do encontro simpático da alma com as coisas, saltam relâmpagos em que elas se desvendam [...]. A simpatia é lembrança da Origem, o idêntico interior ao diverso, a unidade no plural. Daí, o saber é recordar, conforme a ideia platónica, a primeira ideia desentranhada do próprio centro da Existência, o ponto de partida de todo o humano pensamento.» (NA, 129). E mais este passo de *Os Poetas Lusíadas*, em que diz que a aparição da verdade na poesia «é uma torrente que aflora na intimidade viva do ser, inundando-lhe as superfícies artificializadas e polidas, que mergulham e se dissolvem na intimidade originária... O homem, nesse momento, revive a infância das cousas, que é também a sua primeira infância... A alegria da inspiração brota, como um relâmpago, desse encontro do homem, velha sombra

expressão de Pascoaes, o que se passa é que o nosso espírito, «antes de ser sujeito, foi objecto e se recorda desse estado. Tal recordação jaz no fundo da nossa memória, como esquecida, porque é infinita. Às vezes, estremece, desperta quase, e é um pressentimento poético, a imagem do Universo a meter-se numa frase.» (SA, 62)<sup>49</sup>. O ser em devir guarda, pois, em si a memória da Origem, ainda que em estado de esquecimento. É uma memória ôntica, inerente ao próprio ser, que se torna na consciência do homem, memória ontológica, isto é, memória que faz falar o ser, transformando o *on* em *logos*, o ser em palavra. Esta palavra é o aparecer do ser, o seu aflorar na luz, o seu sair do esquecimento. Por essa via, «a aparição material das cousas e dos seres converte-se, na memória, em anímica aparição.» (VES, 15).

A memória que o ser traz consigo é, no fundo, memória do seu Verbo originário, conforme se deduz do poema «A Fonte», de *Cânticos*. O mundo, sendo «Verbo encarnado» ou «sonho decaído» (CA, 172), é «... sonho / Que, tornado matéria e frio desencanto, / Se lembra do que foi / E na sua lembrança é puro sonho ainda...» (CA, 172-173). Esta lembrança do ser, que é simultaneamente sonho, desejo e esperança, sendo como tal a própria essência da saudade cósmica e humana, é inerente à sua condição decaída. Está presente na imperfeição do ser, como dialéctica reclamação da sua perfeição. Essa tensão dialéctica ou essa exigência ontológica é que traz consigo a memória do Sonho ou Verbo originário, a Palavra primeira do seu ser e última do seu sentido. Com efeito, em razão da sua incompletude ou imperfeição,

Em tudo existe a imagem da ilusão,  
Do sonho originário... Qualquer cousa

---

racional, com a imagem da luz que foi. É o instante divino da Memória...» (PL, 175).

<sup>49</sup> «Nós somos esse *imaterial inicial* intelectualizado ou consciente. Daí a nossa capacidade cósmica, a nossa psicologia de Titan ou de Atlas. Emergimos da Imensidade, como um gesto luminoso ou qualquer estrela. E, por isso, nos deslumbra não sei que lembrança originária.» (SA, 160).



De vago e inatingível que nos foge:  
A derradeira linha dum perfil,  
Aquele que o devia completar,  
Mostrar em plena luz...

(CA, 172).

A derradeira linha do perfil do ser, que o devia completar e mostrar em plena luz é essa última palavra que lhe confere inteligibilidade e sentido, a sua plena verdade, o seu Verbo oculto que o nosso olhar interior procura, porque dela se «lembra» e a ela não pode renunciar. Sendo a verdade metafísica de todas as coisas, compreende-se que elas «revelam-se na memória, bem melhor que à luz do sol» (SP, 53), pois «na memória é que vemos a realidade das coisas» (UF, 161)<sup>50</sup>.

O processo de adveniência da verdade à consciência poética dá-se por força daquela «força mais misteriosa da nossa alma»<sup>51</sup> que é a inspiração. «A inspiração, foi e continua sendo a primeira fonte do saber» (HU, 161). Que é, para Pascoaes, a inspiração? Começamos por uma recolha das principais expressões através das quais ele nos dá algumas indicações de sentido. No poema «O génio do meu lar», de *Sempre*, confessa-se «perseguido» por um «génio», cuja compreensão é dada em termos muito próximos do significado atribuído pela língua grega à palavra δαίμων. Trata-se duma «sombra» que é «sombra divina»<sup>52</sup>, espécie de fantasma que sempre o acompanha e à qual, sempre que está só, o Poeta ouve murmurar «A perfeita canção, a reza inconcebida / Que é a própria fonte original da Vida» (SE, 188). A inspiração é assim o

---

<sup>50</sup> A lembrança ontológica, diz ainda Pascoaes, «é duma fidelidade extraordinária, porque opera dum modo profundamente biológico, que eu não distingo entre o bio e o psíquico» (EMP, 215).

<sup>51</sup> *Lembrança [de Leonardo Coimbra]*, in AA. VV., *Leonardo Coimbra. Testemunhos dos seus contemporâneos*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1950, p. 18.

<sup>52</sup> A metáfora da «sombra original», «invisível sombra oculta e inteligente», identificável com o génio inspirador, aparece ainda em JP, 35 e PAL, 110.

fazer-se ouvir de um «canto de silêncio, já divino», «um eco do outro mundo, a percutir-se, além» (SE, 182), um murmúrio de longínqua estrela, no «silêncio em que desce, ao mundo, a voz divina» (TP, 300). Sendo sombra divina, ela é, esfumada e obscurecida na distância, a «essência do dia» do Poeta, o seu «sol-recordação», o «murmúrio» da noite escura da Criação a indiciar o seu «sentido oculto» (VPO, 55).

Como interpretar em termos filosóficos estas imagens poéticas? A palavra inspiração é ela própria uma metáfora, daquelas que Paul Ricoeur classifica como metáforas mortas pelo facto de o seu uso ter esbatido a consciência da sua origem metafórica. Inspirar, do latim *in-spirare*, significa originariamente soprar para dentro. Daí a identificação poética do factor de inspiração como «vento» ou «espírito», termos que em latim são indiferentemente traduzíveis por *spiritus*. O génio inspirador é, de facto, identificado com um «espírito» ou «vento misterioso», «vento de Exaltação e Profecia» (SO, 13). A ideia de inspiração supõe portanto, fundadamente, que a verdade que advém na consciência poética é uma verdade «soprada» para aí a partir de um «além» da mesma consciência. No pensar pascoaesiano é nítido este carácter de adveniência da verdade, que faz aparição na consciência do Poeta à maneira de súbita iluminação provocada *malgré lui* por uma causa que o transcende. Ele sente que, por maiores que sejam a intimidade entre ele e o ser e a proximidade entre ele e a verdade do mesmo ser, não é ele que produz essa iluminação, mas apenas lhe dá acolhimento.

Na auto-interpretação de Pascoaes, portanto, a inspiração supõe –, quer dizer, só é inteligível a partir de – uma fonte transcendente e divina de luz ou de música ou de sopro, que faz irrupção na consciência poética<sup>53</sup>. «Não é ela o espírito das coisas revelando-se, no homem, que adquire assim um cósmico sentido?

---

<sup>53</sup> Como veremos, na sua reflexão epistemológica sobre a natureza da verdade, Pascoaes teve, todavia, alguma dificuldade em perceber, duma vez por todas, todo o alcance desta sua intuição poética.

A inspiração é a própria verdade ou *realidade humanizada*, a falar, a mostrar-se; é a Natureza feita voz, o inteligível tornado inteligência.» (HU, 161). A inspiração é, para ele, em suma, essa espontânea iluminação da verdade ou a sua «aparição» na consciência, enquanto que proveniente a partir do próprio fundo luminoso ou musical do ser, habitualmente escondido por detrás da sua «sombra» ou do seu silêncio, fundo esse que, por mais que lhe seja imanente ou íntimo, todavia o transcende na iniciativa da sua irrupção na consciência; e nessa transcendência lhe sugere a própria transcendência da verdade que nela aflora em luz. O Poeta pensa sob o influxo da inspiração sempre que pensa em modo de abertura e acolhimento dessa luz ou dessa aparição que emerge espontaneamente na sua consciência poética como da profundidade de uma memória adormecida<sup>54</sup>.

Permanece todavia de pé a questão dessa emergência em si mesma, isto é, a compreensão do próprio evento da inspiração. Se não é da iniciativa do poeta, «se a inspiração actua por conta própria e vontade própria» (HU, 93), o que é que faz com que se dê na consciência poética essa irrupção luminosa? O evento da verdade poética por força da inspiração dá-se sempre que na consciência, em espanto, encanto e inquietação, se dá a percepção viva e aguda, isto é, em vibrante vivência poética, da não-verdade aparente do ser ou da não-verdade da sua aparência. Essa não-verdade, que tanto espanta como encanta, torna-se inquietante para o poeta, e essa inquietação é que provoca dialecticamente a aparição da verdade, tornando-se «agitação» (SO, 13), que faz soprar, do lado da verdade, o «vento» da inspiração que põe em movimento a sua aparição.

A não-verdade aparente do ser torna-se inquietante sempre que é percebida como tal, porque a inteligência, feita para a verdade, só nela se aquieta. A não-verdade do ser é a sua carência de inteligibilidade ou de luminosidade em si mesmo. É a sua

---

<sup>54</sup> «A alegria da Inspiração brota, como um relâmpago, desse encontro do homem, velha sombra racional, com a imagem da luz que foi.» (PL, 175).

aparente absurdidade ou a sua obscuridade. Dá-se no ser finito, que é imperfeitamente, porque nele o ser, de si luminoso ou inteligível, se encontra obscurecido ou contradito pelo não-ser da sua finitude ou imperfeição. A contradição é obscurecimento do ser, ocultação da sua verdade, remissão para o mistério. A não-verdade do ser imperfeito é assim o seu rosto de aparência enquanto ser, a reclamar dialecticamente a aparição da verdade, a partir desse «nimbo da inspiração» que é o mistério (SA, 122), a sua absurdidade a reclamar a inteligibilidade, a sua sombra a denunciar a luz que a projecta. Ela é exigência de que a contradição ou a obscuridade, isto é, a não-verdade, seja de facto apenas aparente, isto é, de que a contradição seja apenas paradoxo, a obscuridade apenas sombra, e a não-verdade apenas mistério ou ocultação da verdade. Pensar sob o influxo da inspiração é, pois, para Pascoaes, pensar movido por esta tensão dialéctica da obscuridade e da luminosidade, da sombra e da luz, do luar nocturno e da própria «essência do dia», naquela vivência de comunhão íntima com o ser imperfeito que é, afinal, a própria vivência saudosa. O pensar saudoso é o pensar-se, pela mediação do poeta, do próprio ser que traz consigo a saudade do Ser, que é também saudade da sua plena luz.

Toda esta análise é mais que pura especulação gratuita ou arbitrária interpretação ostensiva do sentido menos evidente nas expressões do Poeta e na sua própria prática de Poeta-Pensador. Embora no seu estilo mais ou menos confuso e na sua linguagem desprovida de tecnicismo, eis como ele nos dá a sua auto-compreensão do pensar inspirado:

*A acção contraditória é a própria base mecânica dos fenómenos psíquicos, ou empregando a minha linguagem, a própria índole dos seres espirituais. A ideia de imperfeito encerra a de perfeito; e esta é a alma daquela [...]. O sim revela-nos o não [...]. E neste movimento descobrimos o valor simbólico das formas [...]. Daí o encanto das formas que nos desperta a inspiração; e esta, enleada nesse encanto, lhes desvenda a oculta intimidade. (SA, 121-122).*

As «formas» são, para Pascoaes, como veremos, as coisas sensíveis. E o texto citado deixa perceber que a inquietação por elas provocada é também feita do seu encanto ou do seu estar *in cantu*, que é a sua sugestiva força simbólica, a qual, pondo o poeta a vibrar encantado em uníssono com elas, o remete para a escuta do «canto de silêncio» da sua transcendente música divina.

À luz da análise precedente se entende também a atribuição da inspiração, à maneira socrática, a um «génio» que habita o lar do Poeta<sup>55</sup>. O «génio» não é mais que a personificação dessa sombra divina, sombra do mistério em que se oculta a plena luz da verdade tensa de desocultação, sombra que sempre o persegue e inquieta, reclamando dele a abertura e disponibilização de um lugar, na sua consciência poética, para nela poder aparecer em luz. Se quiséssemos ainda entender o que significa o génio poético, no plano subjectivo, interpretá-lo-íamos como essa particular e conatural sensibilidade e abertura do Poeta à revelação da verdade na sua consciência.

Desta sua filosofia do conhecimento extrai Pascoaes consequências para a filosofia da linguagem, de que deixou alguns pequenos esboços. O seu pensamento vai no sentido de uma identificação do nome com o ser a partir de dentro e não de fora. O nome duma coisa, na medida em que lhe é natural e não puramente convencional e artificial, é a própria coisa aparecendo em imagem sonora. Ao nomear uma coisa, o homem não faz mais que responder ao apelo da própria coisa para que lhe dê o nome que naturalmente lhe convém e no qual ela se revela como o que é<sup>56</sup>. Nessa medida, no nome dá-se também a aparição da verdade

---

<sup>55</sup> A aproximação à ideia do «génio» de Sócrates, entendido como *daimon* ou espírito divino que lhe inspira a verdade pode ver-se particularmente nesta passagem de *Verbo Escuro* : «A Sombra é o génio do meu lar, o meu *demónio* , a Voz... [...] Eu penso e sinto através dela» (VES, 139); e ainda nesta de *Uma Fábula* : «É *génio* significa *demónio*, desde Sócrates» (UF, 187).

<sup>56</sup> «As coisas falam à nossa sensibilidade que converte a impressão recebida numa forma de som articulado; isto é, 'nomeia' a coisa que a feriu.»

da coisa respectiva. «Sim, o nome dum ser é o próprio ser / Miraculosamente transfundido / Para sonora imagem cristalina. / Nomear uma cousa é despertá-la, / Tentar a própria esfinge...» (RP, 112)<sup>57</sup>. O nome revela, pois, o ser, «a palavra é um retrato feito a sons» (VES, 128). Na linguagem vem à luz a verdade do ser.

O nome das coisas é, de algum modo, o seu esplendor, o iluminar-se da sua treva, o seu aparecer na luz, a tal ponto que «ser anónimo é não ser» (BR, 38). Sendo o rosto em que as coisas aparecem, não está todavia isento de ambiguidade, como é próprio de toda a aparição. O nome é rosto e máscara, revelação e ocultamento, aparição e aparência, porque a verdade do ser não se mostra nele na sua nudez<sup>58</sup>. Sendo verbo exterior do verbo interior, o nome é tradução e traição: «A palavra é a carne do verbo, e o verbo a essência da palavra, o seu nimbo esplendoroso.» (SJT, 58); mas essa carne do verbo, o som ou a grafia em que ele encarna, «admite várias aparências ilusórias» (SA, 240). E daqui decorre a teoria ortográfica do nosso Poeta, segundo a qual o próprio rosto gráfico das palavras deveria traduzir, isto é, sugerir o mais fielmente possível o verbo interior da sua essência de sentido<sup>59</sup>.

Enquanto ser falante, o homem participa, a título especial, do Verbo originário. A palavra humana é verbo do Verbo,

---

(ASP, 17, em nota). Por isso, «o nome de uma coisa (principalmente das coisas vivas e naturais) é, por assim dizer, ela mesma em espírito verbal.» (*ibid.*).

<sup>57</sup> Na ponte onde está o tolo, «Passam *alcunhas* verdadeiras /.../. Derivam, espontâneas, da criatura; / E são talvez a sua própria efigie / Anímica e profunda...» (PTv, 263). É que há «relações misteriosas entre o nome e a pessoa, o verbo e a carne» (PP, 40).

<sup>58</sup> Que sabemos nós das coisas? Responde Pascoaes: «Conhecemos apenas as palavras», isto é, os nomes em que se exprimem. Porém, «o nome transfigura as cousas». «Mas tiremos o nome às cousas. Que resta? O incompreensível, o absurdo.» (BA, 30-31).

<sup>59</sup> Pascoaes defendeu esta teoria designadamente no artigo *A fisionomia das palavras*, publicado em «A Águia», ano I, 1ª série, nº 5 (Fevereiro 1911), pp. 7-8; reproduzido em SS, 15-18.

prolonga e traz à presença da revelação o Verbo ausente no silêncio do mistério. Contribuindo para a sua revelação, a linguagem humana contribui para a realização do ser: «A voz completa a criatura. Emudecida, esfuma-se no próprio silêncio que a envolve...» (SP, 210)<sup>60</sup>.

Em *Arte de Ser Português*, o autor faz aplicação desta filosofia à linguagem popular, a qual, por ser natural e espontânea e não artificial e erudita, se torna, no caso, reveladora do ser português ou do nosso génio próprio. Por ser natural e espontânea, ela é «a voz do sangue e da terra», sendo «mais irmã do Verbo divino que a linguagem dos letrados» (ASP, 73) e tendo «o dom especial» «de traduzir o sentimento saudoso da Natureza animada e inanimada» (ASP, 76)<sup>61</sup>. A mesma ideia fundamental está subentendida no conceito de «poesia espontânea», que Pascoaes expõe no capítulo I de *Os Poetas Lusíadas* e que é por ele pressuposto em toda a atitude hermenêutica que preside à construção deste texto. Foi dessa poesia que ele pôde dizer: «A Poesia é uma flor que mergulha as raízes no sangue e na terra de uma Pátria e desabrocha em pleno céu.» (PL, 47).

## 2. Epistemologia do conhecimento poético

Profundamente convicto do valor noético da poesia, Pascoaes teve contudo necessidade de o justificar, procurando mostrar que, por ela e só por ela, o homem acede efectivamente à

---

<sup>60</sup> «Não criamos as palavras. O verbo é que, em nós, se fez palavra. A palavra humana deriva do Verbo divino e toca o silêncio das cousas, mudas, porque disseram tudo. E, porque disseram tudo, são perfeitas no seu recorte definido. A voz só existe nos seres indefinidos ou que têm ainda que dizer.» (SP, 196).

<sup>61</sup> Veja-se, a propósito, Maria das Graças Moreira de Sá, *Estética da Saudade em Teixeira de Pascoaes*, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, Lisboa, 1992, pp. 208-209.

verdade do ser. As suas reflexões epistemológicas obedecem a esta fundamental intenção apologética, desenvolvendo-se em duas direcções complementares: mostrar que o conhecimento da verdade metafísica é privilégio da poesia e mostrar que, pelo contrário, ele está vedado à «ciência», isto é, ao pensamento racional em geral. Nesta intenção e preocupação de fundo estão pré-definidos os dois grandes temas dessa epistemologia: o da verdade em si mesma e o da humana possibilidade de acesso a ela. Com eles se conectam alguns sub-temas derivados, como são o da distinção entre conhecimento e pensamento, o do carácter mitológico da verdade metafísica e o da loucura como sabedoria.

O tema da verdade é abordado pelo nosso Pensador, como é de seu estilo, geralmente em rápidas considerações mais ou menos isoladas. Em *Santo Agostinho*, todavia, encara frontal e expressamente duas questões fundamentais: «Que é a verdade?» (SA, 197); «Haverá uma verdade transcendente, a Verdade, enfim? Ou só haverá verdades imanentes e pessoais?» (SA, 62). A segunda questão, posta em alternativa, tem implícita uma terceira, que é esta: caso exista uma verdade em si, que relação epistemológica existe entre ela e a verdade que está em nós?

Na sua tentativa de responder à primeira questão, Pascoaes situa-se numa linha fundamentalmente platonizante. O que é então, para ele, a verdade? Como já atrás tivemos necessidade de referir, ela é a essência metafísica do ser que se oculta por detrás da sua aparência física. A «verdade» é o que o ser *é* do outro lado ou *para além* da «realidade»<sup>62</sup>. No seu rosto sensível, que é um rosto de imperfeição, pensa Pascoaes, as coisas do mundo «real»

---

<sup>62</sup> A oposição entre verdade e realidade, que é também platónica antes de mais, aparece com frequência na obra de Pascoaes. Escreve, por exemplo: «Platão, que descobriu a Verdade, como Aristóteles, a Realidade, foi o primeiro a conceber este símbolo divino [da saudade]....» (PL, 172); «Sim, a realidade é um complexo de aparências ocultando a aparição ou a verdade» (DS, 239), pois «a verdade principia onde termina a realidade» (*ibid.*).



apresentam-se como não sendo o que, segundo as exigências do ser, verdadeiramente deveriam ser.

Tudo o que existe é sombra enganadora.  
É tudo uma quimera, a própria dor!  
É uma ilusão da Luz a luz da aurora  
E o nosso amor uma ilusão do Amor.

Só descubro mentiras da Verdade...  
Uma aparência vaga, uma incerteza.  
Um simulacro astral da Natureza,  
Pinturas vãs da eterna Claridade.

(CI, 24).

Na sua relação com o ser aparential, a verdade não é, pois, o que este fisicamente é, mas o que ele é metafisicamente, ou seja, o que, em absoluto, *deve ser*. O rosto das coisas, sendo *aparência* de verdade e seu escondimento, «lembra» todavia, enquanto tal, o que elas verdadeiramente são e, nessa medida, funciona como sinal mnésico, sugere que já o *foram* nessa verdade, num «passado» metafísico, ao mesmo tempo que reclama que o *venham a ser* num «futuro» igualmente metafísico. A verdade do ser mundano ou físico é assim, não apenas o seu *além*, dado em *aparência*, mas o seu *além* enquanto seu *passado* e seu *futuro* metafísicos. Ela representa, para o ser real e imperfeito, o seu ser ideal ou o seu ser em perfeição, entendidos não apenas como arquétipos intemporais mas também como sua verdadeira memória e seu verdadeiro projecto de ser.

O problema que se põe, de imediato, é o do real valor ontológico dessa verdade metafísica e ideal de que as coisas sensíveis falam ao poeta. Será a sua aparição na sua consciência poética apenas uma visão subjectiva ou terá um fundamento de objectividade? Será pura idealização da realidade, mera projecção idealizante do seu modelo arquetípico, ou será expressão fundada de uma verdade em si, objectiva e subsistente, para além da realidade sensível?

Toda a concepção pascoaesiana do processo do conhecimento poético labora na pressuposição de que a nossa subjectividade comunica, na sua própria intimidade, com a objectividade do ser, a partir da qual advém nela a verdade deste. É nítido que, para ele, tal como para os seus parentes próximos Platão, Agostinho e Heidegger, entre a verdade e o homem há uma mútua relação de conaturalidade. Onde Heidegger coloca a pertença, e Platão e Agostinho a participação, Pascoaes fala de identidade<sup>63</sup>. A sua epistemologia, como a sua gnoseologia, revela assim uma razoável dependência da sua ontologia tendencialmente monista e imanentista. A relação de conaturalidade é, em todo o caso, diferente da que se verifica no pensamento de Aristóteles e de Tomás de Aquino. Todos eles admitem que há uma ordenação ou abertura natural do homem para a verdade e desta para o homem. Pascoaes, como os primeiros, privilegia a verdade ontológica sobre a verdade lógica, preferida dos segundos. Como eles também, considera que a verdade advém no homem a partir da sua própria intimidade e, nesse sentido, considera, em analogia com Agostinho, que a verdade tem a sede própria da sua manifestação no interior do homem<sup>64</sup>, não devendo consequentemente procurar-se fora de nós mas dentro de nós. Balança-se, porém, entre uma posição de tipo heideggeriano e outra de tipo platónico e agostiniano, no que respeita ao último fundamento e última fonte dessa verdade. Mantendo-se geralmente dentro de uma concepção imanentista, não exclui todavia radicalmente, como sugerem os termos do seu questionamento atrás referidos, a hipótese de um fundamento e uma fonte transcendentes, em que seria suposto que a verdade em nós é participação de uma verdade em si verdadeiramente metafísica, ou não identificável com o mundo físico, e

---

<sup>63</sup> «As cousas fazem parte da alma humana, que é o *imaterial inicial* intelectualizado ou a intelectualizar-se, a fim de se apropriar de si e do alheio» (SA, 160).

<sup>64</sup> «In interiori homine habitat veritas»: «é no interior do homem que habita a verdade» (Santo Agostinho, *De vera religione*, 39, 72).

verdadeiramente independente da nossa actividade subjectiva ou não mera idealização desta. O seu pensamento move-se em dinâmica de procura, no interior de uma razoável ambiguidade.

Nos escritos anteriores à reflexão filosófico-hermenêutica mais empenhada que se inicia com *O Homem Universal* (1937) e se prolonga especialmente em *Santo Agostinho* (1945), Pascoaes, ora explícita ora implicitamente, parece sustentar que a verdade metafísica é apenas uma ideia-ideal subjectiva, por mais que diante de nós se afirme a si mesma com a mesma força do ser. Assim, por exemplo, escreve em 1910: «Que é a verdade? Aquilo em que se acredita!»<sup>65</sup>; e em *Verbo Escuro* (1914): «a Verdade é aquilo em que acreditamos» (VES, 92). O que faz uma ideia ser verdadeira é a força afirmativa da fé, que acompanha a sua concepção pelo sujeito pensante, e o seu valor funcional num determinado contexto de vida: «verdadeiro é tudo aquilo que o espírito concebe. Uma ideia, enquanto vive, é verdadeira», escreve na polémica com António Sérgio, em 1913 (SS, 107). Quando diz que uma ideia é verdadeira «enquanto vive» quer dizer que o é enquanto que funciona como ideal que move a vida. A verdade parece assim reduzida ao estatuto da ideologia<sup>66</sup>.

Com esta ideia subjectivista da verdade se liga a sua identificação com a sinceridade<sup>67</sup>. Esta identificação, porém, abre

---

<sup>65</sup> Tolstoi, «A Águia», ano I, 1ª série, nº 2 (Dezembro 1910), pp. 1-3; reproduzido em SS, 5-9. Citamos de SS, 6.

<sup>66</sup> Assim a ideia saudosista era para ele verdadeira porque fornecia ao homem português um sentido ou uma razão de ser e de esperar.

<sup>67</sup> Referindo-se a Tolstoi, por exemplo, escreve Pascoaes: «Tolstoi, criando a *sua verdade*, foi absolutamente sincero, como todos os criadores. Nos tempos modernos, ele foi a mais alta expressão da Sinceridade.» (Tolstoi, l. c., p. 7). Do seu próprio pensamento escreveu em *O Homem Universal*: «Este pensamento, pobre como é, tem apenas o valor da sinceridade.» (HU, 201). A identificação da verdade com a sinceridade é, de resto, um dos pontos em que Pascoaes e Unamuno pensam da mesma maneira, como se vê por este trecho de uma carta do pensador espanhol: «La verdad es lo que se cree como tal. El error nace de la mentira. Si fuésemos veraces y sinceros siempre la Naturaleza nos revelaria sus secretos. Bienaventurados los limpios de corazón porque ellos

já um sentido novo e mais profundo, que obriga a ultrapassar a hipótese do valor puramente subjectivo da mesma verdade. É certo que a tese que identifica a verdade com a sinceridade implica que, se há uma correspondência, esta não é, em sentido aristotélico, entre o enunciado e a realidade, mas entre o enunciado e o sujeito ou entre o verbo proferido e o verbo pensado. A sinceridade, porém, tem para Pascoaes, no contexto do seu pensamento, um alcance e um significado mais profundos, ligados à ideia da verdade como aparição. A sinceridade é a total abertura do homem, implicando ao mesmo tempo transparência e disponibilidade, à verdade que, do lado do ser, faz nele a sua aparição. Implica aquela infantil ingenuidade ou ausência de reserva mental que não põe entraves a essa aparição da verdade<sup>68</sup>. Nessa medida, implica a máxima proximidade à verdade *do ser* que se mostra ou ao seu verbo que se diz<sup>69</sup>. E nessa proximidade, pensa o Poeta, está a mais radical correspondência entre o sujeito que afirma e o ser que é afirmado. Mais que correspondência entre o verbo proferido e o verbo pensado, a sinceridade é, pois, correspondência entre o ser que se afirma na consciência poética e a afirmação expressa em que o poeta traduz essa afirmação.

É nesta ordem de ideias que Pascoaes, por mais que uma vez, na obra, aduz uma tese fundamental e nuclear que, de algum modo, nos seus termos sintéticos, resume em si toda a sua epistemologia: «a verdade não se demonstra, afirma-se» (cf. SS, 149; SP, 127)<sup>70</sup>. Essa frase quer dizer, antes de mais e

---

verán a Diós! Se decimos siempre nuestra verdad, Diós nos dirá la suya y le veremos.» (EI, 64).

<sup>68</sup> Daí que, para Pascoaes, o primitivo pensamento, espontaneamente poético, esteja mais próximo da verdade que o posterior pensamento artificialmente científico. Ele estava ainda «na aurora da sua sinceridade». Cf. *O Paroxismo*, «A Águia», vol. V, 2ª série, nº 30 (Junho 1914), pp. 166-168; reproduzido em SS, 175-178. Citamos de SS, 175.

<sup>69</sup> Daí a afirmação do Poeta: «Ser sincero é ser, é possuir uma presença integral, como as árvores e os penedos» (PL, 179).

<sup>70</sup> Da ideia poética em geral diz Pascoaes: «Quando uma ideia se comove, despreza a dialéctica; e é *sendo* e não *raciocinado* que ela prova a sua verdade.» (ASP, 76). E da verdade divina: «a *verdade divina* não se demonstra: afirma-se» (DP, 161).

fundamentalmente, que a verdade vem até nós, não pela via sinuosa do raciocínio ou da demonstração, mas pela via directa e rectilínea da sua aparição. A verdade afirma-se porque se inscreve no processo de auto-afirmação do ser, que é o seu vir-a-ser ou o seu devir, em excedência de si, e que é, ao mesmo tempo, auto-realização e auto-revelação. É essa força ontológica a-firmativa que confere à verdade em aparição a firmeza da afirmação. A afirmação da verdade metafísica obedece ao instinto do próprio ser; ao entremostrear-se, na aparição, o ser quer dizer-se, em firmeza, como o que é, ou seja, na sua verdade<sup>71</sup>. Mais: ao afirmar-se com a força do ser, a verdade metafísica apresenta-se à consciência do homem como o próprio substracto ôntico que confere firmeza ou consistência a todas as coisas, sem o qual não seriam afirmáveis porque nem sequer poderiam ser; seriam absolutamente absurdas e sem sentido. Nesta linha de pensamento, Pascoaes, pela boca de um dos periodistas de *Dois Jornalistas*, acolhe o dito de Fernão Lopes segundo o qual «a verdade põe as cousas na sua firmeza» (DJ, 28). Desta força afirmativa da verdade do ser é que decorre a sua íntima relação com a sinceridade, esse deixar que a verdade se afirme em nós tal como aparece de além de nós: «A verdade duma afirmação está na sua própria sinceridade, que é uma força real, não illusória. Se tal afirmação nos vem de dentro, vem da origem. Não pode soar a falso.» (DP, 192)<sup>72</sup>.

---

<sup>71</sup> Pascoaes acabará por afirmar, em *A Minha Cartilha*, que «a verdade das cousas está escrita nelas» (MC, 32) e que é sua função mostrar-nos as coisas «como elas são» (*ibid.*) Entenda-se: mostrá-las para além do que parecem, mostrar-lhes a essência oculta por detrás da aparência.

<sup>72</sup> Nesta ordem de ideias, escreve ainda Pascoaes: «Eu amo o grito, o murmúrio, a prece, nascidos de alma, descrevendo, com firmeza, o seu ritmo intacto e desnudo» (VES, 9); «a sinceridade é a própria luz das almas» (PL, 179).

E todavia a proximidade da consciência do poeta ao ser que nela se afirma, dada na sua aparição-afirmação, é relativa e, em relação à intimidade mais íntima ou à ultimidade do ser, é mesmo infinita distância. Daí resulta que a nossa verdade jamais coincide perfeitamente com a verdade do ser ou simplesmente com a Verdade. Os versos de Pascoaes andam cheios desta ideia, que assim traduz em texto prosaico: «Todos nós, ignorantes ou sábios, vivemos igualmente afastados da Verdade, por que todos nós *fazemos uma ideia da Verdade*; criamos a nossa Verdade, que é eterna Mentira...» (PL, 69). Donde se conclui que, para o nosso Pensador, a sinceridade apenas aproxima da verdade, mas não garante a perfeita consonância da nossa verdade com a Verdade. Este pequeno extracto deixa contudo perceber, com suficiente nitidez, que Pascoaes faz, desde cedo, distinção entre o plano subjectivo e o plano objectivo da verdade ou entre a verdade em nós e a verdade em si. E deixa perceber que ele admite a existência de uma verdade em si, independentemente do nosso acesso a ela. Uma tal convicção aparecerá explícita e claramente expressa neste texto de *Santo Agostinho*, em que o Autor responde às questões que levantara e que transcrevemos no princípio deste apartado do nosso discurso:

Se o homem é o único ser real, e, o mais da existência, puras modalidades da sua sensibilidade e pensamento, nesse caso, o número de verdades é igual ao número de indivíduos sensíveis e pensantes. Mas, se há um mundo exterior a nós, temos uma verdade transcendente, a Verdade, procurada por sábios, filósofos, místicos, poetas... Creio neste mundo objectivo, independente da minha ou de qualquer pessoa. (SA, 62).

A verdade em si, cuja existência Pascoaes afirma, é, pois, aqui afirmada como uma verdade «transcendente», «exterior a nós», «objectiva», independente da nossa sensibilidade e do nosso pensamento. Ela está para além de nós, porque transcende o nosso pensamento, e para além do mundo sensível, porque transcende o que nos é dado pelos sentidos. Ela é, consequentemente, de ordem metafísica e transcendente. É «essa luz que fulgura para lá do

tempo e de todas as estrelas, onde não têm qualquer valor nem o compasso nem o relógio, não penetra a inteligência crítica do sábio, mas a inspiração do Poeta» (DJQ, 7). Embora metafísica e transcendente, ela está todavia na continuidade ontológica da realidade humana e mundana, como último segredo e derradeiro fundamento do seu ser e da sua inteligibilidade, conforme sugere o Pensador neste texto de *Da Saudade*, escrito poucos anos depois de *Santo Agostinho* :

E o que é a verdade, ó Pilatos de tão filosófica memória? É a própria realidade na sua derradeira transcendência, mas intacta ainda no que respeita ao dom de ser e existir. O Universo é ele e o seu fantasma; é ele como aparência e aparição, como realidade próxima e longínqua, ou como realidade e verdade... (DS, 238).

A «verdade» é, pois, a outra face da «realidade», oculta ou «intacta ainda no que respeita ao dom de ser e existir», quer dizer, cuja existência real e objectiva ou cuja subsistência não foram ainda tocados ou atingidos em si mesmos pelo nosso conhecimento, permanecendo por isso na esfera do mistério. Recolhida na distância metafísica da sua «derradeira transcendência», dela não temos mais que o vago pressentimento.

De facto, o grande problema de Pascoaes em relação à verdade acabou por se tornar, não o da existência ou não existência de uma verdade em si, mas o da relação entre a verdade em nós e a verdade em si; isto é, o de saber até que ponto, no nosso conhecimento, acedemos, até que ponto ficamos distantes da verdade que está para além de nós e que, todavia, em nós faz a sua aparição. É, como se vê, um problema de proximidade e de distância, pressupondo que a nossa verdade é tanto mais verdade quanto mais próxima da verdade em si e tanto menos verdade quanto mais distante<sup>73</sup>. O Universo sensível é um Universo de

---

<sup>73</sup> Na distinção que Pascoaes faz entre verdade e realidade, esse é, afinal, um dos distintivos: «A realidade consiste na proximidade das cousas, observadas directa e indirectamente, por intermédio da visão crítica e da experiência. A

mentira ou aparência exactamente porque, na sua face sensível ou física, se encontra maximamente distanciado da sua verdade íntima e última. Inversamente, o que se oculta em mistério e só se dá na meia-luz da aparição-visão é o que pertence ao domínio da verdade, na proximidade da verdade em si, de tal modo que, «visionando a verdade suprema, abeiramo-nos de Deus» (SA, 200). E todavia, «quem o procura, vê-o esconder-se. Nem ele de outro modo se nos revela» (*ibid.*). O problema, portanto, é o da nossa difícil aproximação da verdade enquanto verdade metafísica, aproximação que Pascoaes considera todavia possível em alguma medida, em modo de revelação-ocultação, na clareira da poesia, tal como a considera impossível pela via racional demonstrativa. A verdade metafísica entremostra-se, mas não se demonstra.

A tese fundamental da epistemologia pascoaesiana reduz-se assim à afirmação do valor cognitivo da verdade, considerada de natureza metafísica, como próprio e exclusivo do pensamento poético, enquanto pensamento (entre)mostrativo, e à correspondente negação de tal valor por parte do pensamento «científico», enquanto pensamento demonstrativo. Só «os poetas entendem a Verdade superior às coisas verdadeiras» (HU, 109). Pascoaes mantém-se, em regra, na consideração desses dois modos antitéticos de pensamento, que faz corresponder ao dualismo da sua visão ontológica, em que distingue, no ser, os planos da «realidade» e da «verdade»<sup>74</sup>.

No «científico», porém, integra também o filosófico enquanto filosófico-científico<sup>75</sup>, que ele, tendo em vista a prática

---

verdade é longínqua, e apenas atingida pela inspiração poética, esse reflexo em nós, do Criador.» (DS, 238).

<sup>74</sup> «O que temos actualmente é a área racionalista da ciência e a intuitiva da poesia. A existência é dupla, como aquele meu *Passeio* de automóvel» (*Lembrança [de Leonardo Coimbra]*, , in o. c., p. 17).

<sup>75</sup> Não queremos dizer que Pascoaes identifique, pura e simplesmente, filosofia e ciência. De facto, distingue-as ao mesmo tempo que as aproxima através do denominador comum do «científico». O que ele tem diante dos olhos



filosófica do tempo, sob a influência de Kant e do positivismo, concebe como mero complemento do científico, sendo como tal a ele redutível<sup>76</sup>. A filosofia enquanto ciência é, porém, uma forma de pensamento, não uma via de conhecimento. A sua função, complementar da ciência estritamente dita, é essencialmente crítica e formal. No seu plano próprio, a filosofia científica limita-se a «apreciar as descobertas dos sábios»<sup>77</sup> e a desenhar-lhes a arquitectura, como é próprio desses «arquitectos do pensamento» que são os «filósofos de profissão» (HU, 101)<sup>78</sup>.

Situando-se nesta perspectiva integradora de ciência e filosofia científica, sob uma mesma designação de ciência, Pascoaes, especialmente em *O Homem Universal*, procura explorar, em sucessivos aprofundamentos e esclarecimentos, as características fundamentais que distinguem ciência e poesia. Assim, considera que a ciência, sendo racional e «física», versa sobre o horizonte próximo do ser, o qual, na sua terminologia, é definido como o horizonte da «realidade»; a poesia, implicando um conhecimento «supra-racional ou metafísico» (HU, 241), abre-se ao horizonte do remoto ou da «verdade»<sup>79</sup>. Consequentemente, o conhecimento poético caracteriza-se pela vaguidade e indefinição, sendo «o contrário do conhecimento científico definido ou geométrico.» (DS, 241). A função da

---

é que «o advento da ciência... científica lançou a filosofia para um plano secundário, em que ela se limita a apreciar as descobertas dos sábios» (*Lembrança [de Leonardo Coimbra]*, in l. c.). O que ele designa por ciência inclui, pois, o que ele aqui chama «ciência científica» e mais a ciência filosófica.

<sup>76</sup> Cf. Lúcio Craveiro, *A Filosofia em Teixeira de Pascoaes*, «Rev. Port. de Filosofia», 34 (1978), p. 53.

<sup>77</sup> *Lembrança [de Leonardo Coimbra]*, in l. c.

<sup>78</sup> «O sábio observa, analisa, decompõe; o filósofo generaliza, dá o conjunto» (HU, 32-33); «a razão racionalista ou científica é simples registadora e coordenadora de conhecimentos» (HU, 141).

<sup>79</sup> «Há a visão poética, dolorosa, que nos leva ao conhecimento remoto ou íntimo das cousas; e há a visão científica ou prática, que nos leva ao conhecimento próximo das forças naturais, e ao seu aproveitamento em nosso presumido benefício» (*A Alma Ibérica*, in SS, 257); «A poesia é o reino da Verdade, como o da Realidade é o da ciência» (SP, 18); «A realidade é o domínio da ciência; e a verdade é o da religião; e, quem diz religião, diz poesia.» (Conferência sobre *João Lúcio*, in SS, 224); «A poesia [...] é a música do remoto» (*Lembrança [de Leonardo Coimbra]*, in o. c., p. 18).

ciência é ver e pensar, a da poesia é visionar ou imaginar<sup>80</sup>. À ciência pertence criticar; à poesia, anunciar<sup>81</sup>. A ciência é abstracta, mediata e, como tal, inautêntica como conhecimento; a poesia é concreta, imediata e, por isso, autêntica<sup>82</sup>. A ciência incide sobre o fenoménico, «percebe mudanças duma substância permanente», não ultrapassa as aparências sensíveis em direcção ao em-si que lhes subjaz e as fundamenta; a poesia é metafísica, «participa da própria substância e atinge, por isso a Beleza oculta nas coisas belas» (HU, 125). A ciência funda-se no determinismo cósmico, descreve a ordem por ele estabelecida, definindo as leis da Natureza; a poesia obedece à força poiética ou criadora do espírito, pela qual o ser se afirma em sua verdade, que se torna luz para a vida<sup>83</sup>. A ciência é adquirida pelo esforço do pensamento, a poesia é fruto do instinto inato (SA, 46; 160). A ciência parte da ignorância, procura responder a problemas, diminuindo a área daquela, e, por isso, é palavrosa; a poesia parte do mistério, que nela se faz revelação, «diminui a área do inominado»<sup>84</sup>, tendo

---

<sup>80</sup> «A ciência vê e conceitua; a poesia visiona e concebe» (HU, 125). «Se a dimensão divina é *imaginada* ou da Poesia, a dimensão humana é *pensada* ou da Ciência. O homem abrange, de perto, a área do seu pensamento, e, de longe, a da sua imaginação» (DS, 233).

<sup>81</sup> «Entre a alma e o espírito, há a mesma diferença que entre a aurora e o dia, ou entre a poesia anunciadora e a filosofia crítica» (*A Alma Ibérica*, in SS, 257).

<sup>82</sup> Com efeito, «conhecer qualquer coisa em abstracto não é conhecê-la em si própria, mas num sinal que pretende figurá-la. E, por isso, o conhecimento autêntico é o poético» (DJ, 159).

<sup>83</sup> «A ciência é possível em virtude do determinismo da matéria ou da repetição dos mesmos fenómenos; e a poesia é possível porque existe a liberdade espiritual, a independência individual das nossas ideias emotivas, que mais nos orientam que são por nós orientadas» (HU, 93).

<sup>84</sup> Conferência sobre *João Lúcio*, in SS, 224.

como condição do seu fazer-se a escuta do silêncio<sup>85</sup>. A ciência conduz ao cepticismo e ao cinismo, a poesia conduz à fé (HU, 125). A ciência é tendencialmente secularizante e ateizante, concentrando-se a tal ponto no plano da Natureza que perde de vista o horizonte do sobrenatural; a poesia é religiosa e mística, contemplativa e afirmativa da verdade divina (cf. MC, 35-36)<sup>86</sup>. A ciência é interessada, tem em vista tirar proveito das suas descobertas, leva consigo a tentação de domínio do Universo; a poesia é gratuita, contemplativa e puramente estética, deixando as coisas ser o que são, contentando-se com ver na sua beleza «o resplendor divino da Verdade» (HU, 108).

Todavia, já em *O Homem Universal* e, mais ainda, com o andar do tempo e o amadurecimento da reflexão, Pascoaes, sem contradizer esta fundamental distinção-oposição entre ciência e poesia, acabará por aproximar, por um lado, poesia e filosofia e, por outro, poesia e ciência. A distinção-oposição do binómio ciência e poesia é substituída pela distinção tripartida entre poesia, ciência e filosofia, em que as três se unem numa relação de complementaridade. No seu pensamento estará subjacente a ideia de que, se há uma filosofia que não acede à verdade do ser, pode haver outra que tem essa capacidade. E essa será sempre a filosofia poética, não a científica. A filosofia poética é chamada a acrescer à poesia no seu modo espontâneo, ou em seu estado bruto de pura vivência, para exercer sobre ela uma função reflexivo-hermenêutica. Será essa função que acabará por realizar uma primeira aproximação, na relação de complementaridade de que falámos.

---

<sup>85</sup> «Se a revelação tem o mistério como base, a ignorância é o pedestal da estátua da ciência» (SJT, 97).

<sup>86</sup> «Ciência e realidade, – o mesmo discurso. Mas os místicos e os poetas não se conformam com a retórica, rasgam todas as gramáticas e aspiram ao Verbo original.» (SJT, 227).

No pensamento poético, há efectivamente que distinguir o seu momento primeiro ou genésico, espontâneo, vivencial, intuitivo e estritamente poético, e o momento segundo, reflexivo e hermenêutico, em que uma certa dose de racionalidade interfere na matriz poética, continuando e completando o processo cognoscitivo daquele, através de uma tríplice função: a função estritamente interpretativa, a função definidora e a função ordenadora. É que, no seu momento primeiro, a poesia lida com ideias em bruto, envoltas em obscuridade, carregadas de indefinição e impregnadas de irracionalidade<sup>87</sup>, carentes por isso de ser trabalhadas pela reflexão interpretativa, definidora e ordenadora, que delas deve fazer uma síntese harmoniosa (cf. HU, 25-27; 45; 71; MC, 15). Na sua obra de pensador reflexivo, Pascoaes assumiu esta tríplice tarefa, cujo sentido procurou também justificar e explicar. Primeiro, pensa ele, é preciso interpretar, procurando desvelar e iluminar o sentido oculto e obscuro próprio da visão poética. Em seguida, é necessário definir. Dado que «um sentimento é uma ideia em bruto», tal como «uma ideia é um sentimento lapidado» (SA, 46)<sup>88</sup>, a definição «muda o esboço, que é promessa, num desenho, essa dádiva» (HU, 26). Finalmente, ao pensamento poético-reflexivo compete ordenar o conjunto das intuições poéticas isoladas, integrando-as numa visão de síntese, envolvendo, de longe, todas as coisas e «dispondo-as num Todo harmónico» (HU, 71)<sup>89</sup>. Deste modo, ele «extrai a música do silêncio» (*ibid.*), compondo a sinfonia do pensamento poético<sup>90</sup>.

---

<sup>87</sup> «O sentimento é a substância original de todas as criações intelectuais e o seu ambiente genésico» (HU, 117-118); «todo o sentimento profundo é convertível em pensamento» (DS, 234).

<sup>88</sup> «Pensar é ver em desenho; sentir é ver em esboço» (DP, 194); «Nos sentimentos há o *vago luminoso*; nas ideias, a *nitidez obscura*.» (SA, 39).

<sup>89</sup> A ideia pascoaesiana a este propósito tem, em alguns textos, um certo sabor kantiano, como quando diz que a alma, «definindo a Natureza, impõe-lhe a sua estrutura, subordina-a a uma ordem. Harmoniza o Caos.» (HU, 45). Referindo-se às coisas em geral, pergunta o Escritor em *Santo Agostinho* : «Não

Mas o pensar em modo hermenêutico é chamado a crescer não só à poesia pura mas também à ciência, que, por essa via, acabará por ser ela mesma, por sua vez, complementada poeticamente. De facto, o autor de *O Homem Universal*, já nesta obra, parece ter tomado uma maior consciência da sua própria propensão para, especialmente nos últimos tempos, filosofar reflexivamente não só a partir das espontâneas intuições poéticas, mas também a partir dos últimos dados da ciência, sem o que receava não ser tomado a sério<sup>91</sup>. Aproximando da poesia o que considera a verdadeira filosofia, distancia-a e aproxima-a, do mesmo golpe, da ciência. Com efeito, se é verdade que «a verdadeira filosofia é poética ou intuitiva» (HU, 140), o cientista pode, pela via da reflexão hermenêutica, acabar em «filósofo ou poeta». Basta para isso que das suas conclusões científico-experimentais tome ponto de partida para, em esforço de compreensão poético-metafísica, procurar interpretar o seu sentido último oculto por detrás delas. Vejamos como ele mesmo se exprime: «Quando o sábio [= cientista] surpreende a essência dos fenómenos, é também filósofo ou poeta [...]. Aspira ao conhecimento da maneira como se produzem os fenómenos [enquanto cientista] e ao conhecimento mais ambicioso do que eles *significam* ou *simbolizam* [enquanto verdadeiro filósofo ou poeta]» (HU, 102)<sup>92</sup>. O sublinhado é aqui nosso. Fazemo-lo

---

serão elas, na sua origem, como um absurdo a desentranhar-se compreensivelmente, ou segundo os dados da nossa inteligência, que é esse mesmo absurdo, negando-se como tal, concebendo uma certa lógica ou ordem ou harmonia entre ela e os acontecimentos arbitrários, ou entre a lei penal e os criminosos? Que é o *canto das esferas* senão um acordo entre o nosso entendimento e o panorama remoto da Existência? Ó visão kantiana da abóbada nocturna, onde o conjunto das estrelas é como um silêncio musical!» (SA, 155).

<sup>90</sup> E assim «temos a *audição visível* e a *visão audível* do Universo. Temos as estrelas ou notas vistas ou cada uma na sua definição, e o seu conjunto harmoniosamente ouvido ou indefinido» (MC, 15).

<sup>91</sup> Esta preocupação de Pascoaes em se confrontar com os últimos dados da ciência é documentada pelo acervo de obras deste âmbito que procurou adquirir e certamente, em maior ou menor medida, ler, a partir de cerca dos anos 20 ou 30 deste século ou dos seus quarenta anos de idade. Veja-se, no Apêndice final deste estudo, o elenco de algumas mais significativas.

<sup>92</sup> Já n'*Uma carta a dois filósofos*, em 1915, Pascoaes escrevia que «em todo o verdadeiro poeta existe um filósofo adormecido, como existe um poeta

exatamente para destacar o que o Pascoaes entende por esta filosofia mista de racionalidade e poesia. Não se trata de filosofia científica, em sentido estrito, mas de filosofia que se faz na procura interpretativa do «significado» ou do «simbolismo», isto é, do sentido metafísico oculto ou implícito nas conclusões científicas, que funcionam para o filósofo como sinais a ler ou decifrar em chave poético-metafísica. É especialmente nesta perspectiva que Pascoaes acaba por considerar que, afinal, embora antitéticas, ciência e poesia «não se excluem: completam-se» (HU, 136). A inteligência é, ao mesmo tempo, científica e poética, tal como o homem é simultaneamente «o ser físico e metafísico» (HU, 35).

É o elogio desta filosofia hermenêutica, num sentido amplo do termo e muito próprio de Pascoaes – que é todavia ainda, para ele, filosofia poética, mas correspondendo aos modernos desafios da ciência pela conjugação de intuição poética e reflexão racional-interpretativa – que ele parece fazer neste texto de *Santo Agostinho*, que se nos apresenta como o mais completo sobre o assunto<sup>93</sup>, ainda que não isento de ambiguidade e falho de rigor de expressão:

A filosofia é a primeira e a última palavra da ciência<sup>94</sup>. De instintiva e genial, nos áureos tempos, tornou-se racionalista e

---

adormecido em todo o verdadeiro filósofo» ( «A Águia», vol. VIII, 2ª série, nº 43 (Julho 1915) pp. 11-19; reproduzido em SS, 179-188; citamos de SS, 180); e em *Os Poetas Lusíadas*, em 1919, não escondia que «o que há de mais belo num poeta é a sua emoção tornando-se pensamento, em virtude da sua natural profundidade; o que há de mais belo num filósofo, é o seu pensamento que, por espontânea exaltação, se torna poético» (PL, 183).

<sup>93</sup> Em carta a Albert Thelen, Pascoaes considera *Santo Agostinho* como «um quadro mais ou menos completo do homem e do universo, conforme as minhas ideias de acordo com os últimos dados da ciência» (citado em Olívio Caeiro, *Albert Vigoleis Thelen no Solar de Pascoaes*, Brasília Editora, Porto, 1990, p. 65).

<sup>94</sup> Já em *O Homem Universal* Pascoaes considerava a que a poesia vem antes e depois da ciência: «A poesia finda onde a principia a ciência, e principia

inteligente. Outrora, a ciência dependia dela; agora é ela que depende da ciência verificadora de como se produzem os fenómenos, tendo em vista, é claro, aproveitá-los. E deste *como*, demonstrado cientificamente, a filosofia deduz ou tenta deduzir o *porque* e o *para que*, como trata de construir logicamente, e firmada nos dados da experiência, o seu edifício moral, social ou religioso. Temos de harmonizar a concepção da Divindade com o novo conceito do Universo. A ciência divina não pode ficar atrás da humana. (SA, 160).

Ao lado de uma filosofia científica, integrada na «ciência» no seu sentido amplo como «logicamente construtora» ou com a sua função formal de ordenadora e sintetizadora dos conhecimentos da ciência experimental, o Escritor parece, de facto, estar a fazer a apologia de uma filosofia hermenêutica, no sentido exposto. Deste modo ela adquire o estatuto de modernidade e o pensamento metafísico, que aí aparece sob a designação de «ciência divina», sem deixar de ser poético na sua virtude cognitiva, assume ele mesmo a dignidade de pensamento racional e «científico»<sup>95</sup>.

O texto serve também para o Autor melhor situar o pensamento poético-filosófico em relação ao pensamento «científico» (em que se inclui sempre o filosófico-científico), na dinâmica global e na própria história do pensamento humano. A verdadeira filosofia, que ele presume sempre como filosofia poética, é a primeira e a última palavra da ciência: a primeira enquanto pensamento poético-intuitivo (filosofia «instintiva e genial»); a última enquanto pensamento poético-hermenêutico (filosofia «racionalista e inteligente»). A poesia, como declara Pascoaes num texto posterior ao citado, «abriu o caminho à Ciência (abriu e abre), que os primeiros conhecimentos foram

---

onde a ciência finda. É o *antes* e o *depois*, o *porque* e o *para que*. E entre eles, medeia o *como*...» (HU, 125).

<sup>95</sup> É nesta ordem de ideias que Pascoaes escreve, em 1942, em carta ao P. António de Magalhães, referindo-se a *Duplo Passeio*: «No Passeio chegarei às mesmas conclusões da Teologia, mas seguindo um caminho novo ou, melhor, um caminho que não possa ser obstruído pelos dados da ciência. É a minha grande preocupação, a minha única preocupação...». E mais adiante: «Tenho de ser religioso dentro da lógica moderna, para que me tomem a sério» (in «Rev. Port. de Filosofia», 29 (1973), p. 161).

adivinhados ou espontâneos, como nascidos de si próprios, ou de pura geração poética»<sup>96</sup>. Abriu caminho, naturalmente, suscitando a sua investigação com os seus métodos próprios. Mas a ciência, por sua vez, abre caminho à filosofia poético-hermenêutica, pois, enquanto que a filosofia estritamente poética tomava e toma o seu ponto de partida directamente na Natureza, interpretando-lhe intuitivamente o seu sentido metafísico, aquela parte directamente das conclusões da ciência, procurando delas «deduzir», isto é, interpretar esse mesmo sentido. A ciência experimental ocupa assim um lugar intermédio e desempenha um papel mediador entre a poesia pura ou filosofia poética instintiva e a filosofia poética racionalizada ou reflexiva ou hermenêutica<sup>97</sup>. À filosofia poética cabe pois abrir e fechar o círculo do saber<sup>98</sup>.

---

<sup>96</sup> Conferência sobre *João Lúcio*, in SS, 220. Noutros escritos da mesma época, no final da vida, escreve Pascoaes: «A filosofia valeu como pré-ciência, no período grego, com Heraclito no zenite» (*Lembrança [de Leonardo Coimbra]*, in o. c., p. 17); «A intuição poética ou orfaica antecede, como fonte original, o conhecimento euclidiano ou científico» (VP, 269); e ainda noutro do mesmo tempo: «A origem do saber está neste dom da inspiração poética, que tem, em nós, a mesma vida dos instintos...» (DS, 232).

<sup>97</sup> Esta teoria epistemológica reflecte, de resto, a prática filosófico-reflexiva do próprio Autor, desde sempre mas especialmente nos escritos dos últimos anos, com particular referência para *O Homem Universal* e *Santo Agostinho*. Quando, por exemplo, procura tomar em consideração a tese científica da constituição atómica vibratória e ondulatória da matéria para interpretar a partir daí o processo do conhecimento metafísico como audição de uma remota e silenciosa «música das esferas», está a subentender e a pôr em prática esta ideia de uma filosofia *à la page* das últimas aquisições científicas e constituída como interpretação poética do sentido metafísico das mesmas, a qual, pensa ele, vem confirmar as suas espontâneas intuições poéticas.

<sup>98</sup> A esta luz nos parece dever entender-se o que o Pensador afirma em *Da Saudade*, ao dizer que «a primeira fase da ciência é instintiva, a segunda é racionalizada, a terceira ou a actual é experimental. E temos a Poesia, a Filosofia e a Ciência» (DS, 232). O que ele parece querer dizer é que à poesia pura ou pensamento espontâneo sucede o pensamento filosófico-hermenêutico ainda sem atenção aos dados da ciência, e a este sucede por sua vez o pensamento filosófico-científico-hermenêutico ou a filosofia hermenêutica com base imediata na ciência.



Em todo o caso, o acesso à verdade metafísica permanece, para Pascoaes, mesmo nos últimos escritos, vedado à razão e só aberto à poesia, de tal modo que a sua afirmação só é possível como afirmação de fé, não de razão. A razão, se, como razão do coração ou instintiva, pode fundar essa fé, e se, como razão hermenêutica a pode confirmar, não pode todavia aceder por si mesma ao objecto da mesma fé. Para poder vislumbrar e exprimir essa verdade, o poeta é servido pelo poder visionário da fantasia, que prolonga no sentido do mistério racionalmente inatingível e indizível a visão poética em que ela aparece. Deste modo ela assume o carácter de verdade mitológica<sup>99</sup>. É assim que Pascoaes pode dizer: «Sem poder mítico não há poeta, no sentido primitivo e eterno desta palavra»<sup>100</sup>. No seu modo de ver,

A verdade tem a área da nossa faculdade racional ou do mundo médio em que existimos. Mas ultrapassando essa área, prolonga-se através da nossa fantasia, e aparece, no infinito, com letra grande e os atributos da Divindade. Com letra grande, é uma criação fantástica ou da fantasia; com letra pequena é simples resultante da actividade da nossa consciência sobre a matéria e sobre si mesma ou os seus processos de investigar e conhecer, – a experiência e a lógica, que é uma espécie de experiência teórica antecessora da prática. (SA, 198).

O domínio do metafísico permanece assim, tal como afirma a filosofia kantiana, fora da esfera do puramente racional. Enquanto, porém, que para Kant ele é relegado para a alçada da razão prática, em Pascoaes é colocado sob a mira da visão fantástica da poesia «criadora» ou mitológica, verdadeiramente mitógena. Tal fantasia visionária, porém, não é gratuita; move-se pelo instinto do coração que, além de coração do homem e antes de o ser, é coração do próprio ser. O seu instinto visionário é, do mesmo golpe, afirmativo da verdade que visiona, porque é instinto do mesmo ser, levando consigo a sua dupla força de auto-

---

<sup>99</sup> A esta intenção fundamental de pôr ao serviço do seu pensamento uma linguagem apta a dizer o racionalmente indizível obedece, na obra de Pascoaes, a título especial e como já tivemos ocasião de realçar, a construção poético-mitológica de *Regresso ao Paraíso*.

<sup>100</sup> *O Paroxismo*, in SS, 177.

revelação e de auto-afirmação. A «criação» mitológica da poesia, no seu núcleo de intuição, é afirmação de ser. Deste modo, ao projectar diante de si as suas visões fantásticas, que são os mitos, o poeta não está a delirar gratuitamente, mas a apontar para a verdade trans-racional que, no seu aparecer, o ser quer dizer e que só dessa maneira, deixando-se revestir de fantasia poética, é capaz de dizer. Ele é o ser a querer dizer o que é, no mais secreto de si mesmo. Vale essencialmente por isso que *quer* dizer, ou pela sua intenção significativa, não pelo modo como o diz ou significa. O que é próprio do conhecimento poético-mitológico é esse *élan* trans-racional, essa in-tencionalidade, esse sentido intuitivo, ainda que obscuro por não racional, da verdade trans-racional que se perfila em mistério e indefinição no horizonte metafísico ou «remoto» do homem e do ser. O mito é assim, na sua essência, uma auto-afirmação e uma auto-representação projectivas do ser na sua face de mistério. Sendo muito mais que mera fuga para a frente dos limites da razão, por necessidade psicológica de o homem ter algo a que se agarrar, ele é a projecção de uma verdade ontológica que o precede e de que ele procede<sup>101</sup>. Através dele o poeta criador de mitos exprime, em nome do ser, a verdade metafísica que nele anda impressa. O mito é para ele um verbo humano a tentar traduzir o Verbo divino imanente ao ser. É a visão do poeta visionário ou profeta vidente em que a aparição da divina verdade misteriosa ou oculta ganha relevo de «palavra humana e revelada» (SE, 193)<sup>102</sup>. Como linguagem em que vem à meia-luz da poesia a verdade do ser, ele pertence à categoria do

---

<sup>101</sup> É nesta ordem de ideias que Pascoaes escreve: «...a verdade é uma expansão anímica da realidade: ou é esta, excedendo-se, para se abranger conscientemente. Sim, o mundo idealizado é mais verdadeiro do que este em que tocamos com as mãos.» (*António Carneiro*, artigo publicado em «Arte Portuguesa», Boletim da Escola Superior de Belas Artes, ano I, nº 1, Porto, 1952, pp. 11-27; reproduzido em SS, 203-215. A citação é de SS, 204).

<sup>102</sup> Os mitos são «as últimas formas da vida ou já próximas da Divindade, mas ainda sensíveis e reais» (MC, 38).

símbolo<sup>103</sup>. Os mitos são «símbolos de luz da Verdade absoluta» (VET, 187) que neles «alvora» ou se anuncia<sup>104</sup>.

A roupagem fantástica que reveste a verdade do mito é certamente, em si mesma, inconsistente. Considerado como tal, o mito «apenas existe visivelmente, como os sonhos e as sombras [...]. Mas tal estado melindroso desfá-lo um ruído de som ou de luz...» (SA, 170). O que nele tem consistência é o seu valor simbólico, o seu apontar para a verdade em si, independentemente da sua expressão fantástica em nós, em que aquela se revela e esconde. Por isso, a sua compreensão exige um certo desnudamento da consciência mitológica, na certeza de que «esta faculdade extraordinária, rodeada de sombras ou quimeras, nada tem de quimérico, pois distingue, com mais clareza cada vez, a realidade da ilusão, ou do que *parece* o que *aparece*.» (DS, 246-247). Essa distinção é também uma função do progresso na história do pensamento, através do qual o homem vai ultrapassando as formas primitivas, imperfeitas e provisórias em que a verdade aparece em nós, na direcção de uma verdade sempre mais purificada de expressões inadequadas e sempre mais próxima da Verdade em si<sup>105</sup>.

---

<sup>103</sup> O que explica a humana necessidade do mito é a nossa natural sensibilidade, de que não prescindimos no processo do conhecimento metafísico ou meta-sensível. O homem, como espírito encarnado, precisa sempre, dum modo ou de outro, de encarnar as ideias em imagens, a razão em imaginação ou fantasia, o que no referente às verdades metafísicas se traduz pela encarnação do *lógos* em *mythos*. «Sim, a verdade [metafísica] é *imaginada*, como a realidade é *concebida*. E que distância entre a imagem e o conceito, o plástico e o abstracto, a palavra e o número? [...]. Aspiramos à côr e ao som, porque somos borboletas, psicologicamente falando. Aspiramos à visibilidade do invisível, à revelação do espírito, ao verbo encarnado» (DP, 194-195).

<sup>104</sup> Di-lo-á expressamente Pascoaes em *O Homem Universal* : «Que verdade não alvora em certos personagens mitológicos! [...] A Fábula não é mentirosa, mas simbólica, género bíblico.» (HU, 93).

<sup>105</sup> É neste sentido que Pascoaes afirma, em *Santo Agostinho*, que a «idade mitológica» é a «idade da mentira ou do exagero, que a mentira tanto é falta como excesso de verdade» (SA, 259); «A Mitologia, eis o Velho Testamento, a introdução ao Evangelho joanino e às *Epístolas* de Paulo.» (SA, 280).

O que importa é, pois, saber ver a verdade em aparição, para além das aparências fantásticas em que aparece do lado do trans-fantástico, embora servindo-se da fantasia para poder tornar-se próxima ou acessível ao homem. Nos mitos é preciso ver, como via o pobre tolo, «formas divinas que se esboçam», «murmúrios brandos», confusos e distantes, e ir atrás da sua «onda esparsa e musical» (PTv, 249), até à fonte emissora mais longínqua que nela se anuncia. É para lá que aponta a fantasia, pois o que é, afinal, a fantasia ou imaginação? «A imaginação é o sexto sentido, esse que actua na esfera do invisível.» (DP, 168).

A génese das mitologias, que presidem, sobretudo entre os primitivos, à vida colectiva dos povos, obedece também a esta dinâmica ontológica da auto-revelação e auto-afirmação do ser. Por mais primitivas que sejam as formas de que se revestem, no essencial elas representam o instinto da verdade do ser e apresentam-se em face desses povos, como indiciadores dessa verdade, de que eles carecem para conhecerem o sentido da sua vida e por ele se orientarem. Nesta ordem de ideias, escreve Pascoaes em *O Sentido da Vida* : «Todas as sociedades, em virtude da lei de excedência [...], criam uma sociedade espiritual superior [isto é, o seu universo mitológico], para a qual tendem constantemente.» (SV, 281). Os mitos, objectivizam-se aí como formas culturais<sup>106</sup> e aí permanecem vivos e reais e «eminentemente activos», exercendo sobre as pessoas uma constante força de atracção (SV, 282-283)<sup>107</sup> e constituindo-se

---

<sup>106</sup> Como diz em *As Sombras*, «Ah o espírito existe porque vive! / E tudo o que o espírito criou, / Quer em sua alegria ou dor amarga, / Na terra e céu, extático, ficou!» (SO, 51).

<sup>107</sup> Em todo o texto da polémica sobre *O Sentido da Vida* é nítido o pressuposto de uma concepção imanentista-evolucionista do ser, a que se liga a concepção psicologista-subjectivista do espírito, dadas, aliás, em termos filosoficamente bastante toscos e inconsistentes.

como motor de civilização<sup>108</sup>. Pascoaes designa-os também por «lendas» e neles inclui indistintamente crenças como as que se referem a Orfeu e Eurídice, Vénus e Maria, Jesus e Pã, Deus e o Demónio, D. Quixote e D. Sebastião. Os seus criadores são os grandes poetas, que pelo facto são também profetas, pois neles a *poiesis*, resultando da íntima escuta da voz divina, é simultaneamente criação e revelação (cf. VES, 189), interpretação e incitamento<sup>109</sup>. A mitologia aparece aí como um misto de religião e ideologia.

Desta fundamental compreensão do mítico decorre a compreensão da filosofia pascoaesiana da fé. O mítico tende a suscitar a fé. E, de facto, Pascoaes tendeu a fazer do seu pensamento saudosista-idealista um pensamento religioso, em que se anunciava uma «nova Fé» (RP, 119). A ideia essencial sobre a fé ou a crença podemos-la ver de algum modo sintetizada nesta pequena frase: «A crença basta-se a si mesma, possui ontológico valor.» (DJQ, 9). E a sua compreensão torna-se mais fácil a partir deste texto do *São Paulo*, cujo sentido essencial já nos é familiar:

Nem a verdade se demonstra: afirma-se. Não é ela um produto da nossa experiência? Quando sinto que Deus existe, não será este sentimento um instante vivo do meu ser, formado de todos os elementos etéreos e terrestres, desde a água, a cal, o ferro, às vibrações misteriosas emitidas de além dos astros? E este meu *instante vivo* não será uma parte da Eternidade e do Infinito? Quando acredito em Deus não sou eu (o *eu* é apenas um sinal) que acredita: é o Universo, em mim, presente. É o próprio Deus que, em mim, se reconhece, ou, antes, Deus reflectido, em mim, feito imagem transitória, como a do sol na onda. Creio em Deus, logo Deus existe. Creio em Deus como

---

<sup>108</sup> Veja-se, a propósito, António Quadros, *Memórias das Origens, Saudades do Futuro*, Publicações Europa-América, Mem Martins, 1992, pp. 140-141.

<sup>109</sup> Pascoaes inclui-se, de algum modo, nessa categoria de criadores, ao escrever, em referência ao movimento da «Renascença»: «Por isso, a obra da Renascença Portuguesa tem, para mim, sobre todos os outros, o incomensurável valor de roubar a Poesia à sua atitude habitual de inerte contemplação e imobilidade estática. Insufiou-lhe vida activa e apostólica; tornou-a uma força galvanizadora de inércias e orientadora de vontades.» (EL, 167). O mesmo quis significar quando escreveu: «O poeta e o cavador! A pena é irmã da enxada. / A página dum livro é terra semeada.» (VET, 202).

creio nesta árvore. Creio na árvore, porque a vejo. E creio em Deus, porque o vejo. Crer é ver interiormente. A crença e a visão representam duas experiências de igual valor. São dois instantes vivos, no meu ser, da Eternidade e do Infinito. (SP, 127-128).

A afirmação implícita no acto de fé é a mesma afirmação que constitui o mito. E tem a mesma força ontológica de uma afirmação de ser<sup>110</sup>. Mais do que e antes de ser um acto do homem, o acto de fé é um acto do ser. Por isso é que a crença se basta a si mesma<sup>111</sup>. A crença é, da parte do homem, a própria visão re-afirmativa da verdade que, da parte do ser, se entremostra e afirma em aparição: «crer é ver interiormente». O mito representa à nossa frente a verdade que do ser procede e no mito se projecta. Em *Santo Agostinho*, Pascoaes, na linha do seu pensamento hermenêutico, tenta aproximar esta maneira de ver dos últimos dados da ciência, nestes termos: «O dom da crença é existencializar o seu objecto [...]. A palavra crença tem um mérito incalculável [...]. O seu último sentido deve ser interpretado conforme o novo conceito da realidade, que abrange o físico e o psíquico e os unifica no mesmo valor ontológico.» (SA, 98-99). O psíquico ou espiritual ou metafísico é, para Pascoaes, o domínio da crença, que se enraíza no físico. Físico tem aqui o sentido de ôntico; por isso o que é da ordem da crença tem valor ontológico, no duplo sentido de revelação e afirmação ou «existencialização» do objecto da crença<sup>112</sup>. A crença, para ele, não tem que se

---

<sup>110</sup> Assim escreve no mesmo *São Paulo* : «O objecto da minha crença existe; é uma forma da minha vida, da actividade que o espírito exerce através dos seres. A ideia de Deus, no homem, é o próprio Deus a revelar-se humanamente» (SP, 40).

<sup>111</sup> Nesta ordem de ideias, afirma Pascoaes, comentando o famoso dito atribuído a Tertuliano: «O crer porque é absurdo, não é tão absurdo, como parece. E, em muitos casos, a dificuldade de crer vence-a a própria crença, fortalecendo-se a si mesma, como num ímpeto desesperado.» (SA, 313).

<sup>112</sup> Esta mesma ideia pode ver-se já em escritos da primeira grande vertente da obra. Por exemplo, quando o Poeta diz em *As Sombras*: «O ser espiritual, imaginário, / Existe, na verdade, como existem / As urzes deste monte solitário / E a estrela matutina.» (SO, 50); e em *O Génio Português*: «as criações espirituais são tão verdadeiras como as criações materiais, porque aquelas resultam destas. Entre as duas criações não pode haver interrupção de natureza» (GP, 87, em nota).

fundar em razões objectivas de crer, se por objectivas entendermos totalmente exteriores a nós, alheias à nossa experiência existencial de ser. As razões da fé são razões de intimidade ou do coração, mas são objectivas ou, se quisermos, pré-objectivas no sentido de serem razões do ser, ao qual o coração pertence antes de pertencer ao homem<sup>113</sup>.

Teixeira de Pascoaes tinha consciência de que, ao afirmar a supremacia do mítico sobre o racional, estava implicitamente a fazer o elogio da loucura. E não se privou de o fazer também de forma explícita, quer em expressão directa quer servindo-se da expressão alegórica, designadamente em *O Doido e a Morte* e *O Pobre Tolo*. «Só a loucura é sabedoria. Só os loucos têm juízo» (PTp, 95)<sup>114</sup>. A loucura é sábia porque vê as coisas na sua verdade. Nisso diverge quer da ciência em geral quer do senso comum. Aquela não vai além do nível racional do pensamento, que não chega a ser conhecimento da verdade; este toma as aparências como verdadeiras. Nem uma nem outro se movem na esfera da verdade, que é a esfera do metafísico. Isso é próprio do doido, porque «um doido é só Aparição» (BA, 111). O louco vive fora deste mundo, quer dizer, do mundo do bom senso,

---

<sup>113</sup> O pensamento de Pascoaes não anda nisto longe do que viria a ser expresso por Paul Ricoeur, ao escrever sobre a poesia: «Outras distinções vacilam em cadeia. Assim a distinção entre encontrar e projectar. O que o discurso poético traz à linguagem, é um mundo pré-objectivo onde nos encontramos já de nascença, mas também no qual projectamos os nossos possíveis mais próprios. É necessário, portanto, abalar o reino do objecto para que se deixe ser e se deixe dizer a nossa pertença primordial a um mundo que habitamos, isto é, que simultaneamente nos precede e recebe o cunho das nossas obras. Numa palavra, é necessário restituir à bela palavra 'inventar' o seu sentido, também ele, duplicado e que implica simultaneamente descobrir e criar.» (*A metáfora viva*, Rés-Editora, Porto, 1983, p. 463).

<sup>114</sup> Surrealisticamente, escreve Pascoaes em *O Bailad*: «Vinho, poesia, embriaguez, loucura, eis aí as palavras santas do *Evangelho*.» (BA, 110).

seja ele científico ou vulgar, e vê tudo às avessas: onde os outros vêem a essência ele vê apenas a aparência, onde vêem extravagância ele vê a verdade, onde o olhar daqueles não descobre mais nada é que ele vê o essencial. O louco valoriza a função noética do sonho e da fantasia, em detrimento ou mesmo contra a lógica da razão. O verbo da loucura «ofende a ordem estabelecida, a harmonia consagrada, os ditames da razão.» (SP, 79), Para ele, «o que se entende não vale nada. O que vale é o que é para além do entendimento.» (SP, 81).

A loucura é sabedoria não só na ordem teórica mas também na ordem prática da vida. Diferentemente dos homens, o tolo não existe apenas, mas vive verdadeiramente, isto é, conforme a verdade e na esfera da verdade. A loucura é que é a verdadeira vida, vivida acima do terra-a-terra do comum dos mortais, em sonho, enlevo, ímpeto, transcendência. A vida do louco representa, não uma doença, mas um paradigma existencial.

Na sua crítica implícita ou explícita ao império da razão, Pascoaes preludia também a crítica de Heidegger ao pensamento ocidental, tal como na sua crítica do bom senso preludia a guerra que lhe moverá o surrealismo. Considera que o que a razão tem feito na tradição cultural do Ocidente é um verdadeiro despotismo espiritual. O império da razão afirma-se e sustenta-se à custa da asfixia do espírito que é muito mais do que razão, porque é sobretudo loucura. O que é, afinal, a razão? «A razão é loucura organizada, codificada, isto é, numa camisa de forças» (HU, 95). Por isso Pascoaes coloca-se do lado do cristianismo de Paulo, a quem chama repetidas vezes o poeta da divina Loucura, contra o racionalismo dos gregos<sup>115</sup>. «A razão salva-se na loucura.» (SP, 21). *São Paulo* é, por isso, uma das obras em que Pascoaes insiste mais vigorosamente na sua apologia da sábia loucura. Para o

---

<sup>115</sup> «A Grécia foi um estátua harmoniosa, duas vezes definida: linear e musicalmente definida. Mas desta definição resultou o culto dum racionalismo, que se tornou estéril e perfeito. O homem não cabia nele; e libertou-se, num ímpeto de paixão e de loucura, ou, antes, de loucura apaixonada.» (SP, 88).



Poeta, como para o Apóstolo, há uma frontal oposição, irônica e paradoxal, entre a loucura da fê e a sabedoria da razão. O último grande responsável pela afirmação do racionalismo no espaço cultural do Ocidente foi porventura Kant. O Poeta, ainda que lhe pague o seu tributo, pela sua convicção da impotência da razão para o conhecimento metafísico, desdenha contudo dele pela sua obra de reforço do enclausuramento do cognoscível no racional. Por isso afirma: «creio mais na razão da loucura, que na da filosofia kantiana» (DJQ, 11)<sup>116</sup>.

Mas a crítica da razão não se confina à razão científica, em que se inclui a razão filosófica; estende-se também à razão do senso comum ou vulgar. Pascoaes admite um senso comum de valor epistemológico positivo e outro de valor negativo. As suas alusões referem-se geralmente a este segundo, quase sempre em ironia. É o que, feliz de o possuir, o vulgo chama de bom senso. E o que é ele? «... o *Bom Senso* – um pobre idiota de boca aberta.» (BA, 120). No entanto, admite que há um senso comum da verdade metafísica, no sentido de uma predisposição natural e espontânea, e por isso comum a toda a criatura humana, para a sua percepção ou, se quisermos, para o seu conhecimento pela via poética, na linha do ditado popular que diz que «de músico, poeta e louco, todos nós temos um pouco». É assim que escreve em *O Homem universal*: «Sendo a alma o próprio real evoluído até à sua forma inteligente, é bem claro o seu poder científico espontâneo, a sua faculdade de conhecer imediatamente. Não apelaram sempre os filósofos e os sábios para o senso comum como fonte de ciência?» (HU, 27-28). Esta ideia pressupõe, pois, que todo o homem é virtualmente poeta, mas só nos poetas estritamente ditos a capacidade poética se realiza em toda a sua força. É que só neles vive acordada a memória do ser e por isso só neles se dá a

---

<sup>116</sup> Pascoaes distinguirá, todavia, no final da vida, entre a sábia loucura e a loucura insensata, cuja personificação recente via na figura de Hitler com todo o cenário de tragédia que arrastou atrás de si. É em vista disso que escreve em 1950: «À loucura e à heroicidade, que é loucura fardada e condecorada, dois grandes perigos, devemos opor a razão e o medo» (PP, 47).

aparição da sua verdade. Com efeito, «a ideia de infinito ou, melhor, o sentimento, é, em todas as criaturas, como vaga lembrança universal: lembrança acordada nos poetas; esquecida nos outros, que são poetas esquecidos.» (HU, 33).

Mas a loucura não é sábia apenas pela sua aproximação da verdade, é-o também pelo seu distanciamento dela. À sabedoria da loucura acresce assim, na epistemologia pascoaesiana, a sabedoria da dúvida. O sábio é não apenas o tolo, mas o tolo no meio da ponte, entre um *sim* e um *não*, sem se decidir jamais definitivamente por um lado nem pelo outro. Essa indecisão ou suspensão tradu-la Pascoaes, directamente, no seu princípio de incerteza, o qual todavia se liga com outros dois princípios fundamentais que são o princípio de contradição e o princípio de excedência.

O nosso acesso à verdade metafísica tem subjacente, antes de mais, o princípio de excedência, que o Poeta define como «a virtude de [o ser] subir acima do seu nível ou de se ultrapassar potencialmente» (SA, 74). A verdade advém, em aparição, por esse processo ontológico de auto-excedência do ser que, no plano gnoseológico, se traduz no seu afloramento na luz. Trata-se, porém, de um processo ambivalente, em que o ser ao mesmo tempo se revela e se esconde. Jamais se diz em puro *sim*, mas sempre em *sim* e *não*, afirmação e negação, desocultação e ocultação. E daqui decorrem, no plano epistemológico, os princípios de contradição e de incerteza, que se sustentam mutuamente: o *sim* e *não* sustenta o *nem sim nem não* e vice-versa. O princípio de contradição, no plano epistemológico, pode ver-se formulado nestes termos: «Não há pensamento que se desenvolva dentro duma lógica perfeita. Desenvolve-se em conflito consigo mesmo. Contradiz-se a cada instante...» (DJ, 88). E o princípio de incerteza: «Uma teoria filosófica ou religiosa necessita duma base incerta ou oscilante, entre um *sim* e um *não*.» (MC, 7). E os dois conjuntamente: «A incerteza é a base de

tudo»; «Não é a incerteza a própria base do Universo? Sim, o Universo tem uma base afirmativa e negativa, o sim e o não.» (DP, 182-183)<sup>117</sup>. Daqui decorre também um princípio de heresia, que faz da verdade metafísica, que é também poética, religiosa e mística, uma verdade sempre anti-dogmática ou anti-ideológica, alérgica a toda a definição terminante e absoluta. A nossa verdade é sempre apenas um esboço ou uma aproximação da Verdade. Em face desta o homem é sempre um peregrino e, por isso, mais ou menos «peregrinas» ou heréticas são as ideias que dela faz.

E é sobretudo porque faz com que o homem religioso ou o poeta caminhe sempre que a dúvida é sabedoria. Muito mais que pelo seu distanciamento de todo o sim terminante. Se ela mantém o sábio distanciado de toda a certeza apressada e fácil, não é em atitude acomodatória de renúncia à procura da verdade, mas em dinamismo de sempre renovada procura. A dúvida inscreve-se também no princípio de excedência. E, na sua dialética de contradição, faz avançar o conhecimento da verdade: «A incerteza é dinâmica, e estática a certeza. Esta, é inerte, estéril; aquela, animadora, reveladora, fecunda.» (MC, 11); «O *sim* provoca o *não*, e vice-versa. E somando-se dão *talvez*, a probabilidade.» (PP, 52); a «base de incerteza alimenta a nossa humildade, e clarifica o nosso olhar, desenvolve-lhe o alcance alumiante.» (MC, 12)<sup>118</sup>.

Um alcance inevitavelmente limitado pelo poder finito do espírito humano, mesmo quando a intuição poético-saudosa lhe amplia o horizonte de visão e lhe aumenta o poder de penetração.

---

<sup>117</sup> «A incerteza vale como certeza; e o relativo como absoluto, por isso mesmo que tudo é incerto e relativo. Assim, a incerteza é equivalente a um novo conceito de certeza, um conceito vivo, em acção, no qual entram elementos concordantes e discordantes, forças contrárias, todo o complexo mecânico dos fenómenos primordiais e finais ou imateriais e psíquicos. E a sua acção animada resulta da instabilidade desse conceito ou do seu dualismo contraditório.» (DP, 183).

<sup>118</sup> Sobre o princípio de excedência, veja-se, além do texto citado: SV, 279-298; SA, 74; MC, 22; 31. Sobre o princípio de incerteza, veja-se ainda: SA, 12; 162; Conferência sobre *João Lúcio*, in SS, 220; DJ, 119. Sobre o princípio de contradição: HU, 69; 138; SA, 78; 83; 106-108; 138; 150; 295-297; 311-313; DP, 232; DJ, 90; 129; 260; MC, 17. Sobre o significado e a conexão destes princípios no plano ontológico, veja-se o capítulo seguinte deste estudo, sobre «O ser que a saudade revela».

O conhecimento poético, próprio da vivência saudosa, que é sábia loucura e sábia incerteza, revela-se, acima de tudo, como sábia ignorância. De sua própria experiência, o Poeta estava convencido de que, no fundo, o canto do poeta, nada dizendo diz muito, e, todavia, dizendo muito não diz nada (cf. SE, 193). O verbo dos poetas é parente do verbo dos místicos. Eleva-se em beleza para as alturas do Mistério, para acabar exclamando: «Ó Beleza sem fim! Deslumbramento! / Mas sem olhos que a vejam...» (*ibid.*). Como na poesia de Camões, é mais o que canta do que o que entende (cf. PL, 103). Pascoaes pensa que o que resta aos poetas, na sua última possibilidade, é, como a Adão e Eva em seu enamoramento de saudade, no Canto VII de *Regresso ao Paraíso*, o adorante silêncio dos místicos, «Porque lhes foge a voz, porque ela desce / À sua negra origem de silêncio...» (RP, 78).

## Capítulo VI

### O ser que a saudade revela

Em pertinente observação, escreveu Joaquim de Carvalho que o poetar de Pascoaes «é um poetar predominantemente ontocêntrico [...]. É que – considera ele e vimo-lo nós no capítulo precedente – o homem não lhe aparecia somente como sujeito lógico, mas também, acima de tudo, como lugar ontológico de realidades essenciais»<sup>1</sup>. Na verdade, o mistério do ser, quer em geral quer nas suas concretizações no mundo, no homem e em Deus, esteve sempre na mira do Pensador, seja implicado na sua vivência poética, seja como objecto de meditação e de reflexão filosofante. A experiência da saudade, enquanto simultaneamente humana e cósmica, remetia-o para a busca da sua compreensão a partir da compreensão do mesmo ser experienciado como saudoso, no círculo hermenêutico em que, por sua vez, o mundo será visto como uma «auto-escultura» da saudade (PTp, 19).

Dum modo geral, a ontologia pascoaesiana, quer na sua incidência cosmológica quer na antropológica e na teológica, é filosoficamente não só menos interessante como sobretudo menos consistente que o pensamento de incidência existencial. O Pensador sentia-se menos à vontade sempre que derivava para a reflexão filosófico-explicativa das essências do que quando se

---

<sup>1</sup> *Reflexões sobre Teixeira de Pascoaes*, in Joaquim de Carvalho, *Obras Completas*, vol. V, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1987, p. 80.

mantinha na compreensão poético-intuitiva da existência. O seu pensamento, neste domínio, além de bastante postulatório, apresenta marcas de simplismo e vulnerabilidade; socorre-se com alguma frequência de teorias alheias, tanto filosóficas como científicas; e é com dificuldade que o filósofo faz coincidir as suas lucubrações filosofantes com as profundas intuições do poeta que lhe subjaz e o antecede. Sente-se que Pascoaes não estava aí no seu terreno próprio.

O intérprete precisará, por isso, de distinguir, neste domínio da obra pascoaesiana, o que é verdadeira intuição poética ou que dela se mantém próximo, como interpretação ostensiva do seu sentido, da ganga das aportações mais ou menos pseudo-científicas e pseudo-filosóficas, em desajeitada tentativa de auto-explicação racionalizante, ciente de que, todavia, como observou Sant'Anna Dionísio, «no íntimo da sua Poesia há uma Ontologia da mais pura água e do mais alto valor»<sup>2</sup>. No seu dizer confuso e incerto, o Poeta-filósofo andava, no fundo, insaciavelmente à procura daquele verbo adequado que traduzisse em ideia clara e reveladora o que sempre se esfumava em obscuridade e mistério no mais recôndito do seu olhar poético-intuitivo. Sem dúvida que, também aqui, o que de mais profundo ele queria dizer jamais o disse. Não podemos, por isso, perder de vista que o seu pensamento ontológico é, como de resto todo o seu pensamento, um pensamento inacabado e aberto.

No nosso plano expositivo, separamos a ontologia geral, em que incluímos a ontologia do mundo, das ontologias regionais do homem e de Deus. É todavia necessário ter presente que, na obra de Pascoaes, elas andam não só misturadas na escrita mas também interiormente integradas, em obediência a uma visão monista e, a seu modo, tendencialmente panteísta, do ser, a que não é alheia a própria gnoseologia.

---

<sup>2</sup> Sant'Anna Dionísio, *O Poeta, essa ave metafísica*, Seara Nova, Lisboa, 1953, p. 52.

## 1. O ser e os seus princípios

No capítulo sobre «Existência e Saudade» procurámos já evidenciar que o dualismo existencial que na saudade se revela e implica pressupõe um dualismo ontológico. A saudade revela-se como a cisma existencial onde transparece o cisma do ser. Ela é apenas o sintoma dessa «doença» ontológica profunda, o mal-estar do ser que denuncia o seu mal-ser. O ser em geral, enquanto objecto da nossa experiência, e cada ser em particular, são por ela revelados como estruturalmente duais, cindidos em positividade e negatividade, em ser e não-ser<sup>3</sup>.

Uma tal visão dualista serve ao nosso Pensador para explicar, em esquema redutoramente simplista, toda a complexa fenomenologia inerente à existência humana e cósmica. A negatividade é princípio de tudo o que no ser é negativo: inércia, passividade, desalento, dor, tristeza, e assim sucessivamente; a positividade, pelo contrário, é princípio de tudo o que nele é positivo: dinamismo, actividade, animação, alegria, exaltação e tudo o mais; a negatividade condensa o ser em matéria, a positividade tende a expandir esta em espírito; por aquela o ser adormece em sono de morte, por esta abre-se em sonho para o reino da vida.

O dualismo do ser não pode, entretanto, constituir a última palavra da sua compreensão ontológica. Pascoaes tinha a intuição de que a dualidade não pode ser originária. Originariamente o ser só pode ser indiviso ou uno. O não-ser não é da natureza do ser. Parménides tinha a sua razão. O dualismo tem, por isso, necessariamente de se resolver em monismo. O mal-estar da saudade, na sua inerência cósmica e na sua projecção metafísica, como mal-estar da divisão do ser, revela a inconformidade do

---

<sup>3</sup> «Encontramos sempre, em última análise, a sombra e a luz, o *não* e o *sim*, um dualismo negativo e positivo» (SA, 108).

mesmo ser com esta condição anti-natural. Ela é, no seio do ser (es)partilhado pelo não-ser, a nostalgia do ser-apenas-ser, a nostalgia da sua unidade originária. Por ela, o ser dividido deseja e procura (re)encontrar essa unidade «perdida», coincidir perfeitamente consigo em ser-apenas-ser, como lhe compete ser. Filha da dualidade, a saudade traz, pois, consigo a intuição da radical unidade do ser.

Essa visão unificante é-o também em relação ao diverso. A diversidade e pluralidade pressupõe a unidade. Ela é consequência da partilha do ser com o não-ser, o qual, na unidade daquele, que é infinitude e unicidade, introduz o limite e a possibilidade de multiplicação em pluralidade de seres limitados ou finitos, o que significa também isolados, solitários e saudosos. Já tivemos ocasião de ver como o Poeta, através da simpatia cósmica que o prende a todos eles numa com-saudade da Origem, pressentida como comum e anterior a toda a multiplicação e diversificação, se dá conta desta comum paternidade, que entre os seres estabelece uma relação de fraternidade universal. Na sua componente de desejo ou ânsia comum de regresso à unidade originária, a com-saudade cósmica torna-se mesmo numa espécie de «alma cósmica» ou «alma universal»<sup>4</sup>, que anima o *élan* do cosmos na sua busca da unidade perdida, busca que o homem assume e protagoniza, na sua qualidade de microcosmos que em si re(as)sume todo o Universo. Essa unidade perseguida, como unidade tensiva que é, pre-tende ser, de um só golpe, superação da dualidade estrutural e da consequente diversidade.

É tentação de um pensamento que se afirma mais pela poeticidade que pela racionalidade orientar-se facilmente no sentido de resolver as antinomias dualidade / unidade e pluralidade / unidade, no ser, pela via ambígua do compromisso,

---

<sup>4</sup> Referências a esta «alma cósmica» podem ver-se, por exemplo, em JP, 49-50; PAL, 106; SO, 31; SS, 122. Pascoaes não a entende, porém, em sentido próprio, como explica em GP, 77. Ela é a própria saudade humana transbordando para as coisas por «simpatia cósmica». Só nesse sentido a ontologia pascoaesiana pode ser considerada animista.



que reduz panteisticamente o mundo das coisas a Deus ou ao divino, onde tudo se unifica. Assim acontece com Teixeira de Pascoaes. A ideia monista-panteísta do Universo implica a ideia de que tudo está em tudo: Deus no mundo e o mundo em Deus, o homem nas coisas e as coisas no homem, o idêntico no diverso e o diverso no idêntico, o permanente no evolutivo e o evolutivo no permanente, o passado no futuro e o futuro no passado, a esperança na lembrança e a lembrança na esperança, e assim sucessivamente. E, em definitivo, a ideia de que todos os seres são redutíveis a um único ser, o ser divino, como seus fenómenos transitórios ou momentos e formas da sua manifestação. Tudo são aparências de uma única, secreta e íntima aparição. O Universo é «a esfera de Parménide [sic] feita da água de Heraclito» (HU, 138)<sup>5</sup>.

Sobre o panteísmo pascoaesiano teremos ainda ocasião de nos determos mais demoradamente. É inegável que a ontologia do nosso Poeta anda toda ela submetida a esta quase irresistível tentação panteísta. Também nisto, porém, é preciso notá-lo desde já, o seu pensamento é instável e evolutivo. Na construção do seu panteísmo imanentista, fechado à Transcendência, é o próprio Pensador que, aqui e além, vai abrindo brechas ou abalando, pela dinâmica da contradição, a sua oclusa estrutura interna. No fundo, não se sentia bem num mundo definitivamente fechado sobre si mesmo, em asfíxiante clausura cósmica.

Segundo Pascoaes, o ser da nossa experiência, identificado, em princípio, com o ser mundano e frequentemente também designado por «o existente», sendo dinâmico e evolutivo, obedece no seu dinamismo a quatro princípios fundamentais, que são os princípios de contradição, de excedência, de finalidade e de

---

<sup>5</sup> «O universo é um empate de energias, de que resulta não sei que imagem idêntica à do mar, com a sua perpétua ondulação e as suas praias arenosas, esfumadas em neblina», onde «há o inerte no dinâmico, a mobilidade no imóvel». E «daí, o equilíbrio cósmico, a harmonia einsteiniana, o cântico platónico das esferas» (SA, 123).

incerteza. São leis que se ligam entre si por uma lógica interna. O ser mundano, revelando-se dividido em ser e não-ser, existe em contradição consigo mesmo. Como tal, está decaído da sua condição originária de ser- apenas-ser, entre o puro Ser e o puro Nada. Guardando todavia consigo a força afirmativa do ser, essa condição decaída postula dialecticamente a sua superação, isto é, a contradição activa do não-ser pelo ser. Essa afirmatividade activa é o que se exprime no princípio de excedência. Em obediência a ele, o ser mundano tende a erguer-se do seu decaimento para as alturas do Ser, isto é, de Deus. A inscrição dessa direcção na excedência do ser define, por sua vez, no essencial, o princípio de finalidade. Porém, na sua existência intra-mundana, a contradição jamais o abandona, antes se manifesta activamente no conflito dramático entre a afirmação e a negação. Deste modo, a sua odisseia ascensional torna-se inevitavelmente incerta, sempre oscilando entre o ímpeto da ascensão e o contra-ímpeto da queda. É essa oscilação que se exprime no princípio de incerteza.

A estes quatro princípios fundamentais, que Pascoaes refere e enuncia mais ou menos explicitamente na obra, seria necessário acrescentar um quinto, jamais expresso mas permanentemente suposto, que poderíamos designar por *princípio de reminiscência*. Com efeito, na sua ontologia saudosista, ele labora sistematicamente na pressuposição de que, no ser decaído da sua divina condição originária, permanece, como vaga reminiscência, a memória desta. É por ela que se descobre em contradição e que em si despoleta o dinamismo da excedência, que é, afinal, o dinamismo de superação da contradição pelo regresso ao originário divino de si. São o princípio de reminiscência e o princípio de excedência, na sua acção conjunta e inseparável, que inscrevem no ser decaído, como espécie de sentimento transcendental, a saudade metafísica, feita de lembrança e esperança desse divino originário. Se a excedência, pelo princípio de finalidade, se dá na direcção, e por isso na antevisão, de um

futuro divino, é porque este anda inscrito no horizonte do ser-em-devir como o seu passado perdido a reencontrar.

O primeiro e mais fundamental destes princípios, que condiciona todos os demais, é, como se vê, o *princípio de contradição*. Ele traduz «a inimizade [que] está no número dois em que se divide o número um» (SA, 295), quer dizer, a dualidade que cinde a unidade originária do ser e que é contra a sua natureza. «Este número [um é que] é originário, precede tudo» (*ibid.*). Ao cindir-se em dualidade de ser e não-ser, no ser mundano, o ser configura-se como naturalmente absurdo ou absurdo por nascimento, e por isso «absurdo, mas natural» (DP, 232)<sup>6</sup>. A divisão ou cisão do ser, que se verifica no ser mundano, não correspondendo à sua condição originária, revela-o como verdadeiramente derivado ou nascido de um originário anterior a toda a cisão. A condição de absurdidade é, pois, própria, não do ser enquanto ser, mas do ser na sua existência mundana.

A esta luz deve ser entendido tudo quanto Pascoaes diz sobre a absurdidade do ser, que por vezes aparece expressa em termos absolutos, como quando afirma que «o ser não tem razão de ser. Se existe, é por absurdo.» (DJ, 129). A leitura dos textos particulares no contexto global da obra obriga a essa reserva. É preciso ter presentes, por um lado, a sua tendência para a expressão hiperbólica e absoluta – que, no presente caso, lembra Tertuliano e o seu *credo quia absurdum* –; por outro, a carência de conceitos claros e distintos na sua mente e de terminologia de rigor no seu vocabulário, que lhe permitissem dizer sem ambiguidade o que verdadeiramente queria dizer; e por último, a necessidade de inscrevermos estas expressões contraditórias na dinâmica dialéctica própria do seu pensar.

É curioso notar que o conceito de absurdo é típico de textos relativamente tardios da obra em prosa, aparecendo especialmente

---

<sup>6</sup> «Mas o Absurdo dos absurdos preside à origem do Existente, que entrou na Lógica à força de pontapés aristotélicos!» (MC, 17).

em *O Homem Universal* e em *Santo Agostinho*. Na obra poética aparece preferentemente a ideia de mistério. E, de facto, na mente e na escrita de Pascoaes, os dois conceitos mais se correspondem do que se opõem. Ainda que nenhum deles apareça na obra suficientemente elaborado, o de mistério é todavia menos elaborado que o de absurdo. Aquele é, em Pascoaes, essencialmente poético-intuitivo, pré-racional, ao passo que este é já um conceito racionalizado, integrado na reflexão filosofante de tendência explicativa.

O que na poesia aparece nomeado como mistério é aquele fundo recôndito em que se esconde a última inteligibilidade do ser. O conceito coincide aí com a sua raiz grega. Mistério é ocultamento. Ele tem como pressuposto que o ser é em si mesmo inteligível ou luminoso, muito embora a sua radical luminosidade ou inteligibilidade se esconda à inteligência do Poeta. Longe de significar a sua absoluta ininteligibilidade, que seria a verdadeira absurdidade, significa tão somente a sua ininteligibilidade relativa e aparente. É quando o Poeta se converte em filósofo a querer entender racionalmente esse fundo de mistério, que àquele se esconde e este não consegue entender, que emerge na sua mente a ideia do absurdo do ser. Subjacente a essa qualificação está, aparentemente, um preconceito racionalista: o que não é racional não é inteligível, é absurdo. Tal preconceito, todavia, carece de ser entendido em Pascoaes como relativo ao plano racional do pensamento. Na verdade, trata-se apenas de uma espécie de tautologia: o que não é racional é ininteligível pela razão. Fica, porém, sempre em aberto a possibilidade de um relativo entendimento no plano poético. A sua não-racionalidade seria assim equivalente, não a absurdidade, mas a trans-racionalidade.

Na verdade, o filósofo só aparentemente está contra o poeta. Só provisória e momentaneamente, na dinâmica própria do seu pensar por contradição, a absurdidade pode aparecer como real. A tendência desse pensar é para fazer coincidir a ideia de absurdo com a de paradoxo, isto é, de absurdo apenas aparente e relativo.

É o paradoxo, compatível com a ideia de mistério, que reconcilia em Pascoaes o filósofo com o poeta<sup>7</sup>. O filósofo acabará por compreender que aquilo que *não se vê como* pode ser, embora seja (isto é, o mistério, traduzível em paradoxo) não é o mesmo que aquilo que positivamente *se vê que não* pode ser (ou o verdadeiro absurdo). O que ele vê que não pode ser é o ser mundano considerado em si mesmo, em absoluto, isto é, sem referência a um originário divino. O que ele não vê como pode ser é essa ligação ao divino originário. Por isso andou a vida toda a tentar compreendê-la.

A própria linguagem denuncia a tendência para a necessária e irrecusável conciliação da aparente absurdidade com a real inteligibilidade. Na verdade, Pascoaes utiliza algumas vezes, indiferente e ambigualmente, um e outro dos dois termos. Assim, por exemplo, quando escreve: «O mundo lembra um *paradoxo natural, um absurdo lógico*» (HU, 69). No presente caso, de resto, os próprios adjectivos levam à mesma conclusão: paradoxo que não é contra a natureza do ser; absurdo que a razão terá de acabar por entender. Um absurdo que não é contra a razão ou a lógica não é um verdadeiro absurdo. Foi assim que Pascoaes pôde escrever em *Santo Agostinho*, «Que é o Universo em última análise? Um absurdo ou fora do nosso entendimento. Mas o absurdo pode racionalizar-se, o incompreensível tornar-se compreensível...» (SA, 312); «Sim, um paradoxo acaba por entrar na Lógica [...]; a questão é teimarmos na descoberta do que ele encerra.» (SA, 313)<sup>8</sup>. Uma verdade «encerrada» que é preciso abrir é uma verdade misteriosa ou oculta, não uma não-verdade absoluta ou um absurdo; está «fora do nosso entendimento», não

---

<sup>7</sup> Assim ele o dá a entender, quando, em referência à famosa frase atribuída a Tertuliano e, conjuntamente, à que diz ter ouvido a uma rapariga da sua aldeia – «*Creio, embora seja mentira!* » –, assim conclui: «A frase da minha conterrânea e a atribuída a Tertuliano concordam na demonstração duma verdade misteriosa.» (SA, 313).

<sup>8</sup> Escreve ainda na obra citada: «Chegamos sempre ao conceito duma unidade paradoxal. Mas eu creio que este vocábulo *paradoxo* contém o Universo de lés a lés, e excede-o divinamente.» (SA, 227).

contra ele. Pascoaes está, de facto, como se vê, a confundir absurdo com paradoxo. Daí que «racionalizar o absurdo» deva entender-se como sinónimo de reduzir o absurdo a paradoxo, e «compreender o incompreensível» como sinónimo de ter algum acesso ao mistério.

É assim que, no seu pensar dialéctico, Pascoaes tende para a afirmação de que a absurdidade do ser o é apenas em relação ao nosso entendimento, que não consegue ir até ao fundo da profunda obscuridade que o não-ser inscreve nele e que faz com que a sua natural luminosidade se retraia no recôndito do mistério. Isso está sugerido, por exemplo, quando – depois de, em texto já citado, dizer que «o ser não tem razão de ser. Se existe, é por absurdo.» (DJ, 129) –, na sequência imediata escreve: «E o supra-absurdo é ele existir contra o *nosso* entendimento<sup>9</sup>, que se exaspera na tentação de apreender o inapreensível. [...]. A tragédia é a impotência absoluta com que o ser defende o seu enigma. A avareza da Esfinge!» (*ibid.*). O texto deixa suficientemente claro que é apenas em relação à *nossa* capacidade de entender que o ser se revela absurdo<sup>10</sup>, e não em termos absolutos. Tendo implícita a convicção de que, em absoluto, o ser ou é inteligível ou não pode ser, segue-se logicamente daí que o problema não é do ser mas da nossa inteligência, que é limitada na sua capacidade de entender. A sua inteligibilidade absoluta – que, no homem, aparece apenas intuitivamente vislumbrada na meia-luz da poesia – teria assim que ser relegada para alguma inteligência superior à humana, a qual, em última análise, seria a inteligência divina, infinitamente superior e a única que verdadeiramente é reclamada como fundamento da inteligibilidade do ser. Pascoaes sugere-o expressamente quando, por exemplo, considera que o cosmos «implica um Princípio espiritual. [Pois que] Sem ele, caímos nas

---

<sup>9</sup> O sublinhado é nosso.

<sup>10</sup> Embora o texto diga que o ser existe «contra» o nosso entendimento, e não apenas «fora» ou «para além» dele, a sequência imediata deixa claro que esse «contra» não o é, de facto, em termos absolutos, mas em relação à nossa (in)capacidade de lhe decifrar o enigma.

trevas absolutas ou na incompreensão absoluta da Existência» (HU, 133); ou quando diz que «a Criação é inexplicável isolada dum Princípio espiritual ou criador» (HU, 189). Esse Princípio teria, pois, de ser simultaneamente princípio absoluto do ser e do seu entendimento, isto é, da sua não-absurdidade absoluta.

Em face da nossa própria inteligência humana ou da razão, por conseguinte, o ser só aparece como verdadeiramente absurdo na medida em que esta o considera isolado desse Princípio divino, fundamento metafísico do seu ser mundano ou «físico» e da sua inteligibilidade ou luminosidade. O que quer dizer que, se há nele obscuridade ou ininteligibilidade, ela não é total e absoluta, mas representa apenas aquele espaço de mistério em que se esconde o real trans-racional, para além do real racional, pressupondo que o real é mais que o racional. A zona do racional, aquela que nos é acessível, é o que Pascoaes acabará por designar por «plano médio» ou do «perto». E a sua postulação ou afirmação de uma zona trans-racional, fora do alcance da razão humana, é que o faz dizer que, para superar a absurdidade do ser, «temos de opor à lógica do perto a do remoto» (NA, 16). Por ela, o que parece absurdo acaba por se negar como tal, esfumando-se em compensação nesse remoto inacessível do mistério.

Foi na sua direcção, e no implícito reconhecimento do seu carácter de mistério, que não de absurdo, que sempre se moveu a intuição do poeta que havia em Pascoaes, na convicção de que só a poesia tem a ciência do «remoto». O poeta sempre se antecipou nele ao filósofo e sempre viu mais longe e mais certo, ainda que mais vaga e obscuramente<sup>11</sup>. A dialéctica do escondimento do ser

---

<sup>11</sup> Isso mesmo foi evidenciado por João Mendes, em comentário ao *Santo Agostinho*, nos seguintes termos: «Mas esse espírito [o de Pascoaes], que, se não era dedutivo, possuía contudo amplíssimo poder de intuição, e sabia ver, por instinto, onde estava aquela Beleza verdadeira que se confunde com o esplendor do ser – encontrando-se, assim, diante de contradições, que de facto não existiam –, optava pelo belo e voltava, tacteando, tropeçando em absurdos, pelo caminho de bruma do paradoxo escandaloso, em busca da luz inicial, que perdera pela razão e queria recuperar pela beleza.». (*Santo Agostinho ou Teixeira de Pascoaes?*, in João Mendes, *Literatura Portuguesa IV*, 2ª ed., Editorial Verbo, Lisboa, 1983, p. 98). Este foi sempre nele o drama duma «razão

no remoto do mistério e da sua aparição na consciência poética, que consubstancia a gnoseologia pascoaesiana, é, de resto, ela mesma, função desta aparente contradição ontológica interna do ser. O ser esconde-se na medida em que nele se inscreve a negatividade, que é obscuridade; o ser aparece na medida em que nele se afirma a positividade, que é luminosidade. É esta dialéctica de luminosidade e obscuridade, que é do ser antes de o ser da consciência poética, que se exprime no princípio de contradição, um princípio ontológico antes de ser epistemológico, ou melhor, que é epistemológico porque, antes disso, é ontológico.

O positivo da contradição em que o ser mundano congenitamente existe reside no dinamismo de superação que nele instaura. O ser, que como ser é sempre afirmativo, afirmando-se contra o não-ser, na sua natural tensão de ser apenas ser, tende a ser-mais, excedendo os limites que nele inscreve o não-ser. O princípio de contradição está assim na base do *princípio de excedência*, que Pascoaes enuncia como «a virtude de subir acima do seu nível ou de se ultrapassar potencialmente» (SA, 74). Como ele diz, o sim e o não «são duas energias de contrário nome, cada uma estéril em si mesma. Combinando-se, resultam criadoras.» (SA, 108). Deste modo, «a contradição está na origem da Criação» (DJ, 90)<sup>12</sup>.

A concepção pascoaesiana do mundo resulta assim numa concepção dinamista, auto-criacionista e evolucionista. Ser é devir e devir é auto-criar-se. As «formas inertes» em que se materializa representam o predomínio passageiro do não-ser. Mas o que

---

logicamente débil» em dificuldade de se entender com uma «inteligência intuitivamente forte» (*ibid.*).

<sup>12</sup> Como adiante veremos, o termo «criação», em sentido activo, é usado por Pascoaes, na obra, para significar o processo do ser. Em sentido passivo, geralmente escrito com maiúscula, significa o mesmo que o mundo ou a Natureza enquanto sujeitos a esse processo. O Poeta mantém sistematicamente afastada a hipótese de uma criação *ex nihilo*. Em relação com o mesmo processo do ser, de que adiante trataremos, devem ser entendidos os termos «criar», «Criador» e «criatura».



prevalece, no fundo, é a afirmatividade do ser, o seu *élan* de excedência, que configura o ser das coisas e do mundo como ânsia, enlevo, sonho<sup>13</sup>, superação, ultrapassagem. Verdadeiramente, o ser mundano só existe como desejo de ser<sup>14</sup>. Ser não é para ele estar ou em si, repousadamente, firmemente, substancialmente, em perfeita presença de si em si<sup>15</sup>. É ser em êxodo, em fuga, em trânsito<sup>16</sup>. O ser mundano só existe fora de si, em ausência de si, à procura de si. O devir do ser ou o seu vir-a-ser é o seu incessante procurar-se, a incansável busca da coincidência do seu ser com o Ser.

Para o autor de *Regresso ao Paraíso*, só por esta fuga a «existência» se converte em «vida»: «Vivemos, porque a vida é êxtase, espanto, enlevo, simpatia, uma impressão alada em que se volatiliza o nosso ser...» (LM, 110-111)<sup>17</sup>. Na sua imagística poética, Pascoaes gosta de evidenciar a visibilidade deste enlevo no próprio rosto das coisas. Ele denuncia o seu *élan* de excedência, ou esse êxodo de si em modo de êxtase para cima de si. Para ele, é visível o «enlevo da paisagem» (MA, 165) na

---

<sup>13</sup> o mundo é «tudo sono e sonho, o sonho da vida no sono da morte. Não é um sonho da terra a árvore? E não é um sonho das árvores o pássaro, nos seus ramos, a cantar?» (SA, 247).

<sup>14</sup> «Tudo o que existe existe apenas / como desejo de existir. / E este desejo / É todo o nosso ser... / Não mais que um esboço, / Ou fumo ou névoa...» (UV, 158). Nesse sentido, afirma o Poeta, «a sua vontade» é «a essência do universo» (*Tolstoi*, «A Águia», ano I, 1ª série, nº 2 (15 Dezembro 1910); reproduzido em SS, 5-9. A citação é de SS, 7).

<sup>15</sup> Pascoaes chega a afirmar expressamente que as coisas da natureza não têm substancialidade, não passando de «mero jogo de aparências a sugerir-nos a sensação idealizada de alguma cousa» (SA, 107); «habitamos num plano médio, onde nos movemos como um corpo definido e onde as coisas nos aparecem como formas substanciais. Mas esse plano médio é ilusório e assim as aparências que ele toma» (NA, 16).

<sup>16</sup> «Que é a existência senão uma fuga de todas as cousas ninguém sabe para onde?», pergunta Pascoaes em *Drama Junqueiriano* (DJQ, 30).

<sup>17</sup> «Simpatia levitante» chama Sant'Anna Dionísio a este dom de Pascoaes, de ver as coisas como que aladas e voláteis. (*Génio febril e nocturno de Pascoaes*, in AA. VV., *Pascoaes*, comemorando o primeiro centenário do nascimento do Poeta, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa, 1980, p. 218).

«superfície extática do ser» (MA, 207), onde os seres se concentram em êxtase infinito (SO, 30), os próprios seres materiais alimentando em si «surdos desejos» e não sendo mais que «ansiedades empedernidas» (MA, 195)<sup>18</sup>.

O clarão da esperança, o alvor do dia,  
É funda escuridão que se comove!  
A luz, a luz, é o êxtase, a alegria,  
Um encanto da sombra!  
A própria flor  
É terra que uma lágrima beijou!  
É terra que sonâmbula flutua,  
Em dorido perfume, etéreo enlevo...  
.....  
E em suas ascensões esplendorosas,  
Nosso espírito é a nossa própria carne,  
Que vibra e sobe, em ondas misteriosas,  
De mística harmonia e sonho eterno!

(SO, 127)

O enlevo do ser, que é a sua levitação, a superação do seu peso de morte ou de não-ser pela leveza da vida ou do ser, traduz-se no homem, resumo do Universo, em arte, poesia e religião. «O homem é religioso e artista porque deseja ser o que não é» (GP, 98). E pela mesma razão é poeta. O enlevo é ex-altação<sup>19</sup>, e a sua primeira manifestação ao nível do humano é a dança, «a primeira Arte» do homem, «o seu primeiro desejo sobrenatural [...]

---

<sup>18</sup> As montanhas, nas grandes altitudes,  
.....  
Perdem seu próprio corpo, rude e tosco,  
E são asas geladas de brancura,  
E são rezas, êxtases, subindo...

(RP, 124)

<sup>19</sup> Uma ideia nitidamente expressa nestes versos:

O Universo é infinita solidão  
Onde a sombra fantástica do ser  
Divaga, numa eterna exaltação.

(VET, 185)

indeciso ainda, esboçado apenas» (PL, 42). O enlevo é também de-lírio<sup>20</sup>, o ser desprendendo-se da mudez do seu silêncio e elevando-se no som musical de misteriosa lira, que no homem se traduz em poesia: «A alma, tentando voo nos seus bailados, eleva-se enfim da terra, nos seus cantos» (*ibid.*). O enlevo é, enfim, êxtase, ascensão para o divino, oração, que até «A paisagem, na sombra, sonha e reza...» (SE, 149). Obedecendo ao apelo do Ser inscrito na miséria do seu ser, o inteiro Universo ganha um sentido religioso<sup>21</sup>. «É sobrenatural a intenção da Natureza» (SP, 21).

Ao exceder-se, o ser revela-se, pois, possuidor de uma direcção ou de um sentido. Dirige-se para o Ser, através de diversos graus da sua excedência, que constituem outros tantos planos de ser, hierarquizados e dinamicamente ordenados do menos perfeito para o mais perfeito<sup>22</sup>. Obedece assim a um *princípio de finalidade*. Na evolução cósmica inscreve-se um finalismo ontológico. Pascoaes descreve este finalismo em termos que denunciam uma verdadeira causalidade, na medida em que o fim, a que o ser se dirige, seja último seja intermédio, exerce real influência no seu exceder-se. Essa influência é típica da causalidade final, pois é definida como atracção: «O ser mais perfeito atrai o menos perfeito» (SV, 281); logicamente, o ser absolutamente perfeito, Deus, atrai todo o relativamente perfeito

---

<sup>20</sup> «A substância das cousas é o delírio» (VET, 184).

<sup>21</sup> Esse sentido religioso ganha expressão consciente no homem. É através dele que o mundo se eleva para Deus. «Pode afirmar-se, com efeito, que é nesta faculdade, que o homem possui em alto grau, de se exceder, de ir além de si próprio, que existe a origem do Reino Psíquico e, por conseguinte, o sentimento religioso e artístico.» (SV, 282).

<sup>22</sup> A ideia de ordenamento hierárquico, na sua ligação com o princípio de finalidade, pode ver-se, em expressão particularmente clara, neste texto de *Os Poetas Lusíadas* : «O que existe não existe para si mesmo, mas para outra existência que lhe é superior em qualidade. Eis porque os corpos materiais são transitórios e passageiros. O mineral, por exemplo, existe para o vegetal; o vegetal para o animal, e o animal, tornando-se humano, existe, para o espiritual que se torna divino.» (PL, 43). Veja-se a mesma ideia em SV, 279-280.

ou todo o imperfeito. A «Criação» é, nas suas «criaturas», inacabada, não completamente feita, im-per-feita; em Deus, o Ser per-feito, busca o seu acabamento ou a sua perfeição.

Afirmada poeticamente, sobretudo em diversos poemas de *Para a Luz* <sup>23</sup>, esta ideia teleológica do Universo torna-se objecto de insistentes reflexões na obra em prosa, com destaque para *O Homem Universal* e *Santo Agostinho* <sup>24</sup>. O Pensador não só insiste na tese fundamental atrás enunciada como extrai daí a consequência de que a obra da «Criação» é toda ela uma «obra única de arte e ciência», não obstante as fealdades e irracionalidades que nela se possam detectar<sup>25</sup>. Não só o Universo caminha para um fim último, mas já em si mesmo implica uma organização teleológica, a denunciar por detrás dele uma Inteligência ordenadora. Esta segunda tese só com o tempo se impõe ao seu pensamento. Impõe-se, porém, como tese definitiva e irrecusável, não obstante a dificuldade em a conjugar com a sua ideia imanentista do mundo.

Nos primeiros tempos, Pascoaes fixa-se na tese – ou, pelo menos, na hipótese – explicativa da evolução cósmica ou da obra da «criação» em obediência ao puro acaso. Ela parece subjacente à polémica sobre *O Sentido da Vida* (1907), pode ver-se no artigo sobre *Tolstoi* (1910) publicado n'«A Águia»<sup>26</sup> e aflora veladamente num passo de *A Beira (num Relâmpago)* (1916). Nas páginas daquela polémica, em que pretende conciliar Haeckel com S. Paulo, denotando influência directa do evolucionismo materialista e casualista, sustenta que o fim que todos os seres visam atingir «não é persistente ao ser ou coisa

---

<sup>23</sup> Vejam-se especialmente os poemas «Visão», «Nova Luz», «O Homem», «Mulher» e «Último Canto».

<sup>24</sup> Destacamos: HU, 30; 49-50; 92; 105; 123; 180; SA, 9-13; 23; 67; 315-316. Veja-se ainda: SP, 148; 158; MC, 16; 26.

<sup>25</sup> «Para lá de todas as imperfeições e contingências, a Criação é um caso extraordinário, uma obra única de arte e ciência, desde a construção interior ou microscópica aos seus relevos exteriores, desde a estrutura imaterial ou inicial à psíquica ou final» (SA, 67).

<sup>26</sup> «...na Natureza não existe *um fim* ...»; é o homem que lhe confere finalidade (*Tolstoi*, l. c., p. 6).

que para ele tende: deriva fatalmente das condições imprevistas em que cada ser está em relação a outro que lhe é *diferente* e *superior*» (SV, 279). Na segunda obra referida, em referência concreta à existência humana, admite a hipótese de nesta tudo se passar por força do mero acaso<sup>27</sup>.

Trata-se de textos bastante anteriores ao esforço reflexivo desenvolvido a partir de *O Homem Universal* (1937). Já nesta obra, o amadurecimento da reflexão e a honestidade intelectual levam Pascoaes a afirmar, sem margem de dúvida: «Atribuir ao acaso (a mais metafísica das entidades) todos os fenómenos que se deram a favor do advento da Humanidade, é negar qualquer explicação desses fenómenos» (HU, 30). Se há uma presença do acaso, pensa, ela é provavelmente apenas o lado superficial e aparente das coisas. Teríamos sempre que admitir, no fundo, «um rumo definido, que se nos escapa ao entendimento» (HU, 49-50)<sup>28</sup>. Só nessa medida é que podemos pensar que as leis da «Criação» «de algum modo, se perdem numa remota indeterminação misteriosa» (HU, 92). É essa indeterminação, que é do nosso (des)conhecimento da Natureza e não dela mesma, que se nos afigura como o acaso.

Se não há acaso mas teleologia, é imperioso afirmar a existência de «um princípio organizador inteligente» (HU, 123), «supremo sábio e artista» (SA, 10) do mundo, reponsável pela sua «lógica estrutural» ou lógica de construção (estrutura), pois «a lógica inclui um Aristóteles e a construção um arquitecto» (SA,

---

<sup>27</sup> São estas as suas palavras: «Somos a melancolia, a saciedade, talvez o instinto da nossa vida casual, fora duma divina intenção, sucedendo-se em virtude de mil acasos favoráveis, até que a falta, também casual, dum só acaso nos precipite no sepulcro!» (BR, 108).

<sup>28</sup> Escreverá em *Uma Fábula*: «Nos seixos da praia, o Acaso é um grande miniaturista [...] ... Mas o Acaso nega-se, a si mesmo, na organização de um olho...» (UF, 54-55). Em *São Paulo* fala de um «instinto» ou «intenção construtiva» nas coisas, que implica nelas um «conhecimento inconsciente» (SP, 148). E em *Santo Agostinho* escreve: «O Universo, como simples efeito casual de forças vãs, é um conceito absurdo» (SA, 11).

315)<sup>29</sup>. E o Pensador põe mesmo o dedo na ferida da doutrina casualista, ao considerar que ela sofre do preconceito cientista-positivista, anti-metafísico e anti-teológico: se não temos a honestidade de afirmar esse «princípio construtor» é porque «nos falta a coragem de confessar a Divindade» (SA, 315-316); e se isso acontece, é porque se considera tal confissão como «anti-científica» (SA, 316). A um preconceito dessa natureza, contrapõe ele que «ciência significa espírito. E a actividade deste, exige uma finalidade, pois criar é antever a criatura» (*ibid.*). E desdenha dos que tudo atribuem a essa espécie de «Deusa indefinida» que é a Natureza em si mesma.

Com a ideia do mundo como construção artística se liga a ideia do seu sentido último como um sentido estético. Não podemos integrar esse fim na categoria da utilidade, que é «de natureza económica e social» (HU, 180). «O fim das coisas é a beleza, como a sua origem é a verdade» (*ibid.*). Da sua originária condição nocturna, através do processo evolutivo-ascendente da «criação», que é também revelação, «a verdade caminha para o seu esplendor» (*ibid.*).

Mais difícil se averigua para Pascoaes saber se o finalismo do ser se pode encerrar no âmbito da imanência do mundo ou se obriga a ultrapassá-la no sentido da transcendência. O problema põe-se tanto em relação ao princípio organizador como ao fim último da «Criação», que, de resto, acabam por coincidir no mesmo Deus, como Princípio e Fim de todas as coisas. A dificuldade anda ligada com a sua dificuldade teológica em geral e com o seu preconceito imanentista em especial.

Em relação ao princípio organizador, tenderá a falar dele como de uma Inteligência instintiva imanente ao mundo da «criação». Em relação ao fim último, escreveu em *Os Poetas*

---

<sup>29</sup> «Sem primavera não há rosas, nem Criação sem Criador. Como admitir um organismo, essa lógica animada, ciência ou verbo encarnado, sem um princípio organizador inteligente?» (HU, 123). Em modo de profissão de fê, pode ver-se esta mesma convicção em MC, 14-15.

*Lusíadas* : «É possível que o Universo, como decaída atitude da Divindade, não tenha um fim, porque sendo ele infinito, exclui qualquer ideia de movimento» (PL, 43). Refere-se, como é bom de ver, a um fim transcendente ou exterior ao Universo como totalidade. Se há um fim último para que ele tende no seu processo evolutivo, ele há-de conceber-se como interior ou imanente. Deus só poderá ser esse fim último de toda a evolução cósmica enquanto último estágio dessa evolução, como Deus que, depois de ter estado fora de si, de novo regressa a si. Além de ter subjacente o seu imanentismo ontológico e teológico, esta dificuldade resulta também de uma confusa e falsa ideia de um mundo hipoteticamente infinito *in actu*, para usarmos a linguagem escolástica, que, como tal não deixaria espaço fora de si para qualquer transcendência e, conseqüentemente, para qualquer movimento em direcção a ela. É fácil de ver que o Poeta labora num duplo equívoco: não só concebe o mundo como actualmente infinito, mas também identifica o infinito e o «espaço» metafísicos com o prolongamento infinito do ser e do espaço físicos<sup>30</sup>.

Essa confusão permanece ainda em *Santo Agostinho*, onde o Pensador se debate dramaticamente entre a afirmação da imanência e a afirmação da transcendência do «Criador», quer como princípio quer como fim da «Criação». Começa por afirmar a identidade ou a imanência, como a da «estátua e escultor no mesmo mármore»<sup>31</sup>, atribuindo a ideia de transcendência a uma operação da nossa mente, com valor puramente subjectivo, portanto<sup>32</sup>. Consciente todavia da aporia que arrasta consigo a

---

<sup>30</sup> Esta confusão permanece na mente de Pascoaes até ao fim da obra, vindo particularmente ao de cima em dois textos que teremos ocasião de analisar, no capítulo próprio, a propósito do problema da imanência ou da transcendência de Deus.

<sup>31</sup> «O mundo é artista e obra de arte: estátua e escultor no mesmo mármore, ou carne e inteligência no mesmo corpo.» (SA, 11).

<sup>32</sup> «Mas nós separámos o artista e a obra de arte e pusemos-lhe certas alcunhas religiosas, a de Jeová, de Júpiter, de Alah... A nossa tendência é distinguir, classificar, ordenar...» (*ibid.*).

ideia de um mundo como *causa sui*, não deixa de submeter esta afirmação à dialética do pensar em contradição e incerteza, e, logo na página seguinte, escreve: «A probabilidade do ser como auto-criação inteligente é de milhares de *sins* contra um *não*, ou quase uma certeza» (SA, 12). Movendo-se nessa mesma dinâmica, asseverará, poucas páginas mais adiante, que «o Sobrenatural envolve a natureza, como o infinito envolve o espaço» (SA, 24) e que «a Criação começa e acaba em Criador» sem que com ele se confunda (SA, 23-24). A ambiguidade persiste ainda na última referência da obra que vimos a citar (capítulo XXIV)<sup>33</sup>, onde todavia o autor parece aproximar-se da distinção entre uma imanência sinónimo de identidade e uma imanência sinónimo de intimidade do «Criador» à sua «Criação», conforme o que já escrevera em *O Homem Universal*, onde se lê que o «princípio organizador inteligente» do mundo é um «Princípio imanente, entranhado em cada célula, e transcendente ou abrangendo-as num todo definido» (HU, 123). E nesta ambiguidade, que é também tentativa de conciliar imanência e transcendência, termina a sua especulação sobre este problema com esta profissão de fé: «Creio num espírito transcendente e imanente, incriado e criador.» (SA, 315).

A excedência do ser, como já atrás observámos, anda sempre conjugada com a sua interna contradição e essa conjugação inscreve um *princípio de incerteza* no seu movimento fundamentalmente afirmativo e ascensional. Nos próprios termos de Pascoaes, ele é a síntese do «princípio afirmativo e o negativo, o mesmo princípio cindido em duas tendências contraditórias, de que resulta uma espécie de hesitação no movimento» (SA, 138)<sup>34</sup>.

---

<sup>33</sup> Nesse capítulo escreve estas palavras: «O mundo está quase retratado como um todo, mais ou menos conhecido, aquém de certos limites esfumados em ignotas amplidões. Mas esse ignoto que o cerca, também existe na sua aparência próxima e *quase retratada*. Existe naquele *quase*.» (SA, 315).

<sup>34</sup> A mesma ideia é expressa em *O Pobre Tolo* nestes termos: «A incerteza, a hesitação, o querer e não querer, o partir e ficar, *o vaivém da sorte*, como diz o poeta, é a própria actividade universal cindida em duas forças



Obedecendo simultaneamente a duas forças, de excedência e de contradição, o processo evolutivo do ser configura-se como um processo em espiral<sup>35</sup>. A hesitação contraria a afirmatividade, mas não prevalece sobre ela. O ser caminha, apesar de todas as resistências, em direcção à sua plena afirmação, em que o ser coincida com o Ser, sem mais contradição de não-ser.

Entretanto, porém, na sua condição mundana, o ser existe necessariamente em oscilante e incerta ambiguidade de sim-e-não. Do predomínio momentâneo de um ou de outro resulta tudo o que de positivo ou de negativo se manifesta no ser. O ser afirma-se ou excede-se e é espírito em emanção, bem em realização, verdade em aparição, e assim sucessivamente; o ser retrai-se ou nega-se e é matéria em petrificação, mal em realização, aparência em ilusão, e assim por diante. O próprio processo do pensamento reflecte essa dinâmica do ser. Dado que a aparição é contrariada pela aparência, o ser aparece e esconde-se, aflora na luz e oculta-se nas trevas. O pensamento resulta assim ele próprio hesitante ou incerto, embora o destino da verdade seja caminhar cada vez mais das trevas «para a luz», tal como o do ser é caminhar sempre da «Noite originária» para o luminoso reino de Deus. Já no final da vida, Pascoaes buscará no princípio da indeterminação física, de Heisenberg, interpretado à sua maneira<sup>36</sup>, a confirmação deste seu princípio de incerteza, entendido como simultaneamente

---

contrárias que se neutralizam mutuamente e se condensam, originando um ponto definido na imensidade indefinida, uma luz acesa nas trevas, um grito no silêncio – a Criação!» (PTp, 17).

<sup>35</sup> «O ser desenvolve-se, já o afirmámos, através de resistências contrariantes do seu rumo. Desenvolve-se em linha curva [...], mas tentando retomar a primeira direcção. Desenvolve-se, portanto, em espiral...» (SA, 127). «Que é uma espiral senão uma curva seguindo uma linha recta?» (SA, 291).

<sup>36</sup> Cf. Ilídio Sardoeira, *Influência do Princípio de Incerteza no Pensamento de Pascoaes*, «Rev. Port. de Filosofia», 11-II (1955), p. 622.

ontológico e epistemológico, o qual, segundo ele, «forma a base ondulatória ou incerta da inatingível e atingível realidade»<sup>37</sup>.

## 2. Processo do ser

No decurso da obra, Pascoaes esboçou diversas descrições cosmogónicas ou ontogónicas, que se vão corrigindo e completando umas às outras, em persistente tentativa de aproximação da verdade sobre a natureza do ser e do seu processo ontológico e em obediência ao seu próprio modo de pensar em dialéctica de contradição, e em progressiva superação de aporias e de conceitos e expressões menos adequados<sup>38</sup>. Não cabe aqui a análise detalhada das variantes dessas descrições, nem parece que ela se revista de especial interesse para a compreensão do essencial do seu pensamento. Relevante, sim, nos parece o registo das constantes mais significativas e a detecção do sentido mais fundamental da sua evolução. No essencial, notemo-lo desde já, o nosso Poeta-Pensador caminha duma concepção do mundo demasiado dependente do evolucionismo materialista para uma concepção mais decididamente espiritualista e mais tencionalmente metafísica<sup>39</sup>.

---

<sup>37</sup> Conferência sobre *João Lúcio*, in SS, 220.

<sup>38</sup> As principais descrições cosmogónicas ou ontogónicas encontram-se em *Jesus e Pã*; nos poemas «Visão», «Nova Luz», «O Homem» e «Mulher», de *Para a Luz*; nos poemas «A sombra da vida», «A sombra da dor» e «A sombra de Deus», de *As Sombras*; no Canto VI de *Marânus*; no poema «A Fonte», de *Cânticos*; na polémica sobre *O Sentido da Vida*; no Prefácio de *São Paulo*; no capítulo III de *Santo Agostinho*; e na conferência *Da Saudade*.

<sup>39</sup> A sua intenção genuinamente poética orienta-se desde sempre para a afirmação da dimensão metafísica do mundo, como sua verdade mais profunda e seu último fundamento. É nas primeiras tentativas de explicação racional, tanto nas expressas em prosa como nas expressas em verso, que revela uma dependência excessiva do evolucionismo científico e, sobretudo, da sua interpretação materialista. Entre os poetas mais admirados, nos primeiros tempos, inclui Pascoaes o poeta do *De rerum natura*, Lucrécio. Darwin é frequentemente referido nos primeiros escritos. Haeckel, mais raramente. Escreverá, porém, p. ex., em *A Velhice do Poeta*: «Sou pelo Antropos contra o

Nas primeiras ontogonias, em que a cosmogonia tende a tornar-se teogonia, o processo do ser é dado em esquema linear ascensional, a partir de um originário identificado com a matéria no seu estado «flúidico e invisível» de «Noite originária» (cf. SO, 124)<sup>40</sup>. O ser evoluiria, a partir daí, no sentido de uma sempre maior desmaterialização até ao «reino espiritual» ou «reino psíquico», cujo supremo estágio seria o «reino de Deus». Vagamente, porém, desde o princípio, se vai desenhando na mente do Poeta um esquema circular, de modelo fundamentalmente neoplatónico e hegeliano, em que o movimento ascensional do ser se faz preceder de um estágio metafísico anterior à sua manifestação física. Deixando-se conduzir pelo poder desvelador da saudade, que na própria componente de esperança inclui a lembrança, descobre, em visão já mais claramente metafísica, que, afinal, «todo o aperfeiçoamento é regresso» e que, antes de significar Fim, «Deus significa Origem» (BR, 164).

O universo do ser passa então a ser esquematizado em três planos fundamentais, correspondentes aos três grandes momentos da sua evolução e manifestação, que são os do princípio, do meio e do fim, sendo este entendido como regresso ao princípio<sup>41</sup>. São, afinal, os momentos do ser em si, do ser fora de si em movimento

---

Antropóide, pela *Bíblia* e não pela *Origem das Espécies*. Antes Moisés que Darwin» (VP, 270).

<sup>40</sup> Assim, por exemplo, em *As Sombras* e em *O Sentido da Vida*.

<sup>41</sup> Escreve, por exemplo, em *Santo Agostinho*: «Temos o imaterial inicial ou *subnatural*, ponto de partida; e temos o final espiritual ou *sobrenatural*, o ponto de chegada que vem ligar-se ao de partida. E eis fechado o Círculo universal...» (SA, 45). Assim já Marânus «...viu que o último reino transcendente, / Pela sua estrutura e natureza, / Se casava profunda e intimamente / Com a sombra fantástica da Origem» (MA, 209).

Convém todavia notar que, quando Pascoaes fala de três reinos, não é em regra, em referência a estes três planos fundamentais do ser, mas a três estádios da sua evolução ascensional, quer para significar os reinos mineral, vegetal e animal (por exemplo, em ASP, 24), quer para significar os reinos mineral, espiritual e transcendente (MA, 209) ou da existência, da vida e do divino (*passim*). Chega mesmo a falar de quatro reinos: mineral, vegetal, animal e humano conjuntamente, e reino espiritual (GP, 87).

para si e do ser novamente em si, em que o primeiro e o último são mediados pelo duplo movimento de *exitus* e *reditus*, processão e retorno<sup>42</sup>, que Pascoaes prefere ver como queda e ascensão. A Natureza é aí vista como Deus decaído, em vias da sua redenção, Deus alienado em vias da sua reidentificação consigo. Na origem do mundo físico ou Natureza está uma queda ontológica, um pecado original, que é o pecado do Ser e, para todos os seres individualizados, o pecado de ser. A aproximação neoplatónica, e também platónica, é visível ainda na ideia do mundo físico como sombra de Deus, Luz de toda a luz, ideia que preside especialmente à poesia de *As sombras* e que o Poeta traduz, com particular expressividade nestes versos de «A sombra de Deus», em que também é patente a ideia da decadência de Deus:

Assim o mundo, ó Deus, é a tua sombra!  
E tudo quanto, neste espaço, existe  
É a tua estranha dor e imperfeição:  
Tua parte mortal, nocturna e triste  
E frágil, mentirosa e transitória!  
E onde estás, mais presente e verdadeiro  
E mais vivo, talvez, que em tua glória,  
Em teu deslumbramento e luz divina!

(SO, 130)

Assim o saudosismo existencial acaba traduzido, no plano ontológico, em panteísmo e sacralização da Natureza. A saudade do homem e do mundo é, afinal, saudade de Deus. Não apenas porque Deus é o objectivo da sua mira, o horizonte de ser que nela aparece em ausência e lembrança e se procura em desejo e esperança<sup>43</sup>, mas também, mais radicalmente, porque Deus é o seu verdadeiro sujeito: por ela é o próprio Deus que de si se lembra e

---

<sup>42</sup> Pascoaes sugere este sentido vagamente hegeliano quando escreve que a Origem «é Deus, ainda em si, todo contido no primeiro ímpeto genésico» (SP, 22) e que «o Verbo encarnou, para entrar na posse de si mesmo» (SP, 25).

<sup>43</sup> Nesse sentido, diz Pascoaes que «...a saudade de Deus é toda a expressão fisionómica do mundo» (SA, 101-102).

a si se procura. Se o mundo sofre, é Deus que sofre no mundo<sup>44</sup>, ansiando a redenção; se o mundo está prostrado em sono de morte, é Deus que dorme no mundo<sup>45</sup>, tentando, pelo sonho, erguer-se da sua prostração.

Os três planos do processo circular são identificados, respectivamente, como o do Subnatural, o da Natureza e o do Sobrenatural (cf. SA, 45). O primeiro é o do estado «imaterial inicial» do ser, o segundo o do seu estado material em vias de espiritualização, o terceiro o do «espiritual final» (cf. *ibid.*). O primeiro é de uma espécie de pré-«existência», que o Pensador tem dificuldade em definir, parecendo concebê-la como mera possibilidade e projecto de «existir», Verbo por encarnar ou apenas verbo, já que «existir» é para o mesmo Pensador ser encarnado ou revestido de matéria<sup>46</sup>; o segundo desdobra-se da mera «existência» em «vida»; o terceiro, «para além da existência e da vida», é «inominado ainda e, portanto, misterioso» (DS, 240), é o plano do divino consigo reencontrado. Se o primeiro plano é o do Verbo ainda não encarnado, o segundo é o do Verbo encarnado e o terceiro o do Verbo de novo desencarnado (cf. DJQ, 20). A tendência de Pascoaes é, porém, para afirmar como certa apenas a existência real do mundo ou do segundo plano do ser, nela se incluindo a realidade de Deus. O primeiro e o terceiro plano, ou «Deus em si», são certos apenas como idealidade.

A face física do ser é a sua face exterior. Ela esconde uma face interior, metafísica, a «essência» que subjaz à «aparência». Não se contendo em si, a intimidade exterioriza-se, pois a sua tendência é para aparecer. Ela é sonho que quer ser realidade, Verbo que tem necessidade de se dizer. Dando à luz o que se ocultava nas trevas<sup>47</sup>, o ser configura-se como «Natureza»,

---

<sup>44</sup> Veja-se esta ideia em SE, 172-173; 182; 198; RP, 47; VPo, 67; 91; PL, 100; 161.

<sup>45</sup> Cf. TP, 282-283; 319; DP, 292.

<sup>46</sup> É o que parece deduzir-se, além do mais, deste pensamento de *O Bailado*: «O Verbo quis ser Carne. Para quê? Para existir!» (BA, 6).

<sup>47</sup> «A origem é obscuridade, que se desdobra em luz...» (HU, 90).

iniciando o seu processo ontológico, através do qual se auto-realiza e se auto-revela, aparecendo sempre mais na luz<sup>48</sup>.

Na verdade, este esquema ontológico tem as suas correspondências não só no campo gnoseológico mas também no campo ético-axiológico. No campo gnoseológico, o Verbo apenas verbo representa a Verdade oculta ou o absoluto Mistério, essa «Noite originária» que esconde em si «a essência subtil donde nos nasce o dia» (AMA, 105) e onde não raiou ainda nenhum palor de luar. O Verbo encarnado ou a Natureza é o reino do luar e das sombras, esse universo simbólico em que a Verdade aparece apenas denunciada ou pressentida. Pascoaes, platonicamente, denomina-o por «área do real» (DS, 240) ou da Realidade, em contraposição à área da Verdade que é a da pura Idealidade. Por sua vez, no seu momento final, «o Divino ocupa a área da verdade» (*ibid.*) ou da plena Luz revelada. Se o plano da Natureza é o do físico e sensível, o que lhe é anterior e o que lhe é posterior pertencem ao domínio metafísico, apenas imaginável pela nossa fantasia, embora ultrapassando-a infinitamente (cf. *ibid.*). Por sua vez, no campo axiológico, o plano do Subnatural ou da Pré-«existência» situa-se para além do bem e do mal; a Natureza é o reino da ambivalência do bem e do mal; no plano Sobrenatural o bem triunfa definitivamente sobre o mal.

---

48

Aparecer, nascer, é o eterno sonho  
Das almas e dos mortos. Ser penedo  
É o sonho da ternura. Ser alegre  
É o sonho da alegria. O próprio Deus  
Se fez humana carne para ter  
Este corpo dramático, existente,  
Que dá sombra de dor e luz de amor.

(PTv, 320)

Como quer que o ser seja no seu momento primeiro, o seu processo dá-se, pois, a partir de um originário de si. Pascoaes usa de múltiplas expressões para se referir a esse originário do ser, servindo-se ora de termos físicos ora de termos metafísicos, com tendência para a preferência destes nos escritos de data mais alta. Ele é a «Noite, virgem Mãe da Criação» (SO, 124), «a sombra anterior» (MA, 195), a «Penumbra ancestral» (SO, 126), «uma luz que se apagou» (VES, 138)<sup>49</sup>, o «negro Caos» (MA, 195), a «Nebulosa originária» (HU, 32), o «estado fluídico e invisível da Matéria» (SO, 124), «o imponderável» (HU, 18 e *passim*), o éter (SV, 282-283). Em diversos lugares identifica-o com um «Verbo Divino» (CA, 173), um «sonho originário» (CA, 172) ou «sonho cósmico» (CI, 14).

Idêntica multiplicidade de expressões é utilizada para exprimir a natureza do processo, a denunciar a ausência de uma ideia clara também sobre este ponto. No princípio ele é apresentado como uma geração, metamorfose ou transformação (SV, 279-280) a partir de uma matéria originária. Na concepção em que Pascoaes ultrapassa definitivamente a dependência da primitiva tese evolucionista-materialista, e, com alguma ambiguidade, já na transição para essa concepção mais espiritualista, é dado ou suposto como uma materialização do «imaterial inicial» (SA, 45), um «desdobramento» (cf., p. ex., SO, 126; MA, 232; HU, 54)<sup>50</sup>, uma «dimanação» (SO, 129), uma exteriorização da intimidade do ser, uma objectivização de um sujeito<sup>51</sup>. O ser obedece, como quer que seja, a um fundamental processo de «auto-criação» (SA, 12), espécie de «auto-escultura» (PTp, 19), ou de «evolução criadora», para usarmos a expressão

---

<sup>49</sup> «Tudo, neste mundo, provém duma luz que se apagou... Por isso, eu vi na Sombra a essência das cousas, a luz da vida, – a alma!» (VES, 138-139).

<sup>50</sup> «A realidade material é um desdobramento, para fora, da realidade espiritual» (HU, 54).

<sup>51</sup> «...toda a criação é um movimento de dentro para fora, um sujeito a objectivar-se, um negativo imaterial a afirmar-se materialmente.» (HU, 20).

bergsoniana, ainda que a ideia de Pascoaes não coincida exactamente com a do filósofo francês<sup>52</sup>.

Trata-se, como quer que seja, de expressões que procuram traduzir uma visão integradora da dualidade do ser na sua radical unidade. Elas denunciam também uma continuidade de ser entre todos os seus estádios, uma mesmidade essencial, só contradita pela mudança de forma ou metamorfose, que só duvidosamente é redutível a salto essencial<sup>53</sup>, e que, em todo o caso, não cabe no figurino de uma verdadeira criação *ex nihilo* <sup>54</sup>. Em fórmula ambígua, uma vez mais, o Pensador considera que todo o universo do ser é «uma continuidade descontínua» (SA, 19).

O Pensador denota também dificuldade em definir o princípio motor do processo do ser. Dentro da lógica do seu imanentismo ontológico, tende a identificá-lo postulatoriamente com o dinamismo interno de contradição, em que a força negativa conflitua com a afirmativa que todavia prevalece sobre aquela, obrigando o ser a exceder-se. A esta dialéctica nos parece que devem ser reduzidas algumas expressões tiradas do domínio da Física, que denotam a dificuldade, típica de Pascoaes, em distinguir claramente o plano físico do metafísico, e que constitui um particular factor da ambiguidade do seu pensamento. Nem

---

<sup>52</sup> As duas influências que mais parecem estar subjacentes à explicação pascoaesiana do processo do ser são porventura as de Schelling e de Bergson.

<sup>53</sup> Pascoaes não chega a dirimir radical e claramente essa dúvida. Pergunta, por exemplo: «Haverá uma diferença *substancial* entre a onda psíquica e a eléctrica? Serão ambas da mesma natureza?». E responde: «É tudo a mesma aparição ignota tomando várias aparências conhecidas ou sensíveis ...» (DS, 236-237).

<sup>54</sup> Que nos tenhamos dado conta, ou nos lembremos, Pascoaes nem tão pouco chega a encarar a hipótese, menos ainda a reflectir explicitamente o problema de uma criação *ex nihilo*. Da «criação», tal como ele a entende, dirá em *Santo Agostinho*: «O significado arcaico deste vocábulo é incompatível com a *ideia nova* que ele encerra» (SA, 123). Tal como ignora o verdadeiro conceito de transcendência, ignora também o de participação e não explora suficientemente o de analogia. Daí o ignorar também ou silenciar a ideia de uma criação *ex nihilo*.



parece que lhes devemos atribuir um valor puramente poético, pois elas aparecem mesmo em textos em que tenta dar uma explicação racional para o processo do ser. É assim que o afirma como resultado de fenómenos de arrefecimento e aquecimento de um fogo originário (SO, 129; MA, 205; ELG, 245), de condensação e rarefacção ou concentração e expansão de um originário fluídico ou etéreo (SV, 282; MA, 206; 281; CI, 17; PTv, 289; 320; CA, 170; 173; HU, 14), de ponderização e imponderização de um originário imponderável (HU, 18; SA, 46; 162), de ímpeto e contra-ímpeto no interior do ser (PTv, 320; SP, 22-23).

A esta tensão dialéctica se reduz, afinal, a tensão própria da saudade na sua dimensão cósmica, em que a lembrança é força de materialização e recessão ou decadência, como o desejo-esperança é força de espiritualização, progressão e ascensão (cf. PL, 96; 121; 160). Por essa face positiva é que a saudade é considerada por Pascoaes como a alma do Universo (PAL, 106; JP, 49; MA, 238; GP, 77) e este como «a expressão cósmica da saudade» (PL, 161), espécie de grande vivente em alma de saudade. Por esta via chega Pascoaes à ideia daquela causalidade final, de que já falámos, segundo a qual o que move a evolução cósmica é a atracção que o superior sempre exerce sobre o inferior e, em última análise, a atracção que o Ser exerce sobre o ser. A prevalência da força de afirmação sobre a de negação reflecte esta atracção do ser pelo Ser, sempre mais poderosa que a força de retracção que nele exerce o não-ser. Na sua plena dimensão divina de ser-apenas-ser, o Ser representa, pois, a causa final última que move todos os seres na sua direcção, provocando e sustentando, no seu confronto com a sua componente de não-ser, a sua dialéctica interna e fazendo dela uma dialéctica de progressiva superação da negatividade pela positividade.

Ainda que, no seu pensamento anárquico e expositivamente assistemático, não o faça de modo explícito, Pascoaes acaba implicitamente por fazer coincidir essa causa final

primeira com a causa eficiente primeira quer da evolução cósmica como tal quer da ordem que nela se manifesta. Deus, enquanto *télos* da «criação», é causa final; enquanto agente da sua própria metamorfose em cosmos organizado teria de ser concebido como causa eficiente. E, além disso, na suposição de que é um «princípio organizador inteligente», teria de ser considerado como agindo em obediência a uma causa exemplar ou a um modelo ideal que, se enquanto ideal que o atrai a agir funcionaria como causa final, enquanto modelo funcionaria como causa exemplar. Na sua expressão confusa e alheia a todo o tecnicismo conceptual e terminológico, Pascoaes afirma simplesmente que «a ordem é a própria força criadora ou transformadora do abstracto em concreto, do espaço em matéria, do imponderável infinito em finitos ponderáveis. Esta força é o mesmo espírito divino» (HU, 17-18). Na obra de que citamos, explicitará todavia em termos mais claros a lógica da sua intuição poética. Se a lei imanente do mundo o constitui como uma «ordem orgânica» e se um organismo, qualquer que ele seja, é uma «lógica animada, ciência ou verbo encarnado» (HU, 123)<sup>55</sup>, é necessário admitir um Verbo divino que seja o seu «princípio organizador inteligente» (*ibid.*), um *Logos* por detrás da sua lógica, que seja «a causa eterna de efeitos transitórios» (*ibid.*)<sup>56</sup>.

Esta ideia de Deus como causa simultaneamente eficiente, exemplar e final do mundo exprime-a o Pensador, em modo de síntese, na ideia do mundo como «mundo sonhado» (HU, 17) pelo mesmo Deus. «Tudo, na realidade, é sonho decaído, lenda desencantada...» (*ibid.*). O sonho de Deus foi, antes de tudo, um mau sonho ou um pesadelo: o sonho em que sonhou o mundo no qual haveria de decair materializando-se. Esse sonho originário é

---

<sup>55</sup> José Carlos S. de Almeida exprimiu de modo feliz esta ideia quando escreveu que, para Pascoaes, o Universo é «um amplo Texto, obra de um Deus que é Verbo» (*Poesia e Ontologia em Teixeira de Pascoaes – o Luar, o Ermo e a Revelação*, «Rev. Port. de Filosofia», 44 (1987), p. 415).

<sup>56</sup> Além de HU, 123, outras referências podem ver-se em SO, 124-125; MA, 206; CI, 14; BA, 6; HU, 18; SA, 15; 20; 53.

que parece dever ser entendido como a causa exemplar do mesmo mundo, pois, embora seja um mau sonho, é ele que preside à ordem inteligente do cosmos. Com a encarnação o sonho decai em sono. Porém, no sono do mundo, persiste a memória do sonho originário, e por ela, advindo em lembrança, emerge nele o sonho da esperança em que o mundo procura erguer-se de novo à altura do seu originário sonho divino<sup>57</sup>. O sonho divino vive agora na saudade do mundo. No sonho que o mundo sonha é o próprio Deus que anda sonhando o horizonte divino de si<sup>58</sup>.

O texto poético mais expressivo sobre este tema é, sem dúvida, o poema «A Fonte», de *Cânticos*, merecendo por isso uma breve síntese interpretativa. O Poeta dá-se conta de que, no mundo,

Tudo provém dum sonho antigo, duma lenda  
Remota...  
No Princípio  
Era o verbo, o sonho, a lenda, o encantamento.  
(CA, 172)

A ideia de um Verbo ou *Logos* originário não é certamente original de Pascoaes. Conhecemo-la já de Heraclito, de Platão, do estoicismo, do Evangelho de S. João, de Santo Agostinho, a seu modo de Hegel. Cada qual vê, a seu modo, o mundo como concretização de uma ideia divina que se materializou, objectivou ou encarnou na realidade mundana. Em Pascoaes, todavia, ela reveste-se de alguma originalidade, no contexto da sua ontologia saudosista e do seu modo poético de ver e dizer as coisas. O Verbo divino é concebido como sonho, lenda, encantamento. A concepção do Verbo como um sonho divino aproxima-se da ideia platónica e cristã, e especialmente agostiniana, de um plano-

---

<sup>57</sup> Na expressão do poema, o mundo é «... sonho / Que, tornado matéria e frio desencanto, / Se lembra do que foi / E na sua lembrança é puro sonho ainda...» (CA, 172-173).

<sup>58</sup> Neste sentido, escreve Pascoaes no lugar citado: «o sonho é a própria essência do mundo, ou este subtilizado até à sua máxima ilusão espiritual» (HU, 17).

projecto ou ideia-ideal, simultaneamente causa exemplar e causa final do mundo. Sonhar o mundo é pensá-lo e projectá-lo, imaginá-lo e querê-lo. Este, por sua vez, emerge no ser como realização desse sonho ou efeito dessa causa<sup>59</sup>. Antes de ser realidade, «a Criação foi um sonho do Criador» (SA, 53)<sup>60</sup>. O Verbo é também «lenda», termo que o poeta utiliza para significar essencialmente o mesmo que mito. A «lenda» originária é o antecedente mítico e metafísico do mundo real e físico<sup>61</sup>. O Verbo é ainda «encantamento», quer dizer, puro enlevo, estado de fora-de-si-acima-de-si do mundo, sonho em estado puro mas tenso de se realizar. O Poeta não tem muitas mais palavras para traduzir em verbo humano a natureza desse Verbo divino. Sente que é uma intuição verdadeira, mas que raia a fundura do mistério à maneira de «... Qualquer cousa / De vago e inatingível que nos foge: / A derradeira linha dum perfil, / Aquela que o devia completar, / Mostrar em plena luz...» (CA, 172)<sup>62</sup>.

---

<sup>59</sup> Pascoaes sugere esta compreensão da causalidade exemplar e final, ao escrever que «as ideias representam *possibilidades* espirituais de *acontecimentos* materiais. Se esta oliveira existe, é que a sua possibilidade já existiu na região etérea do Inefável» (SA, 96).

<sup>60</sup>

Estrelas e planetas  
De etéreo sonho cósmico brotaram.  
Isso apenas entendem os poetas:  
Como é que os sóis os mundos fecundaram...

(CI, 14)

<sup>61</sup> Em textos poéticos, especialmente em *Jesus e Pã*, o termo «lenda» é usado por vezes para significar o mesmo que mito, entendido em sentido amplo, como entidade puramente ideal ou realidade idealizada.

<sup>62</sup> Com isto se liga também, de forma directa, a compreensão gnoseológica de Pascoaes. O conhecimento saudoso da verdade metafísica, enquanto processo da sua aparição, outra coisa não é que o afloramento desse Verbo originário na memória do homem em que se encontra encarnado e que, como tal, dele guarda a lembrança. E, se as coisas da Natureza exercem também o seu papel, pela sua mediação simbólica, é porque elas mesmas são «formas» em que o Verbo se encontra encarnado. Ao homem, e a título especial ao poeta, cabe escutar esse Verbo silencioso e traduzi-lo em verbo humano. Pela mediação humana, o Verbo originariamente velado, tornado no mundo Verbo velado em processo de desvelamento, tende para a sua plena revelação.

Os seres da Natureza em que o Verbo se encarna e manifesta Teixeira de Pascoaes designa-os por «formas». Nelas a unidade originária do ser se multiplica e diversifica e nelas a diversidade tende novamente para a unidade. As formas resultam da dialéctica de ímpeto e contra-ímpeto do ser (SP, 23), que se traduz na sua cristalização em seres individuais. Elas são «formas transitórias» ou «aparências» em que se «entranha» a essência originária (SO, 49), «sombra»<sup>63</sup> ou «imagens moribundas e saudosas / Do espírito da Luz» (SE, 159) e, por isso, «estátuas da Saudade» (*ibid.*). Daí que elas se revistam de poder simbólico. São presenças que falam de uma ausência, verbos encarnados que lembram o Verbo originário<sup>64</sup>, vestígios do «Criador», «resíduos da Origem» (SO, 125). A ontologia pascoaesiana é uma ontologia vestigial e a Natureza é, para o Poeta, um imenso universo simbólico<sup>65</sup>. É pelo poder sugestivo ou «encantador» das suas formas que acedemos ao mistério da sua essência íntima<sup>66</sup>.

Pascoaes faz distinção de «formas mortas» ou «inertes» e «formas vivas» (cf., p. ex., SO, 124; 128; MA, 213). As primeiras

---

63

As formas não são mais que sombras projectadas  
Sobre os nossos sentidos...  
São fragmentos de sol e restos de alvoradas  
Em florestas, em água e pedras convertidas.  
A forma é a aparência...  
Transitório clarão que ilude olhos banais  
Que não conseguem ver a sempiterna essência,  
O espírito que anima os astros imortais!

(PAL, 133)

<sup>64</sup> «Forma significa memória ou resistência ao esquecimento.» (HU, 18).

<sup>65</sup> «O grande encanto das formas e das cores resulta da sua potência de exprimir e revelar a esperança ou a alma. Assim a flor é a lembrança próxima e acessível da primavera invisível e distante. E neste poder que tem a flor de nos deixar entrever a primavera, consiste a sua viçosa formosura.» (PL, 162).

<sup>66</sup> É em referência a este poder simbólico das formas que Pascoaes escreve: «Daí o encanto das formas que nos desperta a inspiração; e esta, enleada neste encanto, lhes desvenda a oculta intimidade.» (SA, 122).

são as formas corpóreas, em dormência sonolenta irmã da morte, em que domina a força negativa do não-ser. As segundas são tudo o que é da ordem do desejo, do amor, do ímpeto afirmativo do ser que é ímpeto de vida. As primeiras são «formas nítidas», as segundas são «formas vagas», «... sonhos vagos / Em busca de dramático relevo» (SO, 129). O desejo das formas vagas é ganharem o nítido relevo das formas nítidas, sem com isso se transformarem em formas mortas. O sonho quer repousar, não porém em sono mas em plena vigília.

Situado no «plano médio», entre a Matéria informe da origem e o puro Espírito divino do fim, o reino das formas, que é o reino da Natureza, é feito da ambiguidade do *já* e do *ainda não* de uma matéria em processo de espiritualização. Pois, «O que é a Natureza? É qualquer coisa / Que, não sendo matéria nem espírito, / Na sua evolução misteriosa, / Tem formas de espírito e matéria...» (MA, 208). Ela é por isso o reino da tensão espiritual, da ansiedade etérea, da saudade cósmica. O próprio Deus, encarnando no mundo, não pôde fugir à passagem por esta condição dramática do *já* e do *ainda não*, de modo que dele pôde escrever o nosso Poeta:

O dia é noite ainda, e o nosso espírito  
Um brando lusco-fusco amanhecendo...  
E o mundo negro caos, matéria informe,  
E o próprio Deus é ainda adolescente...

(SO, 31).

Na sua fase ascendente, a evolução do mundo, obedecendo ao processo de desencarnação, dá-se efectivamente da matéria para o espírito. Na dinâmica afirmativa ou expansiva da sua metamorfose (cf. DS, 240)<sup>67</sup>, a matéria gera o espírito, que dela emerge como seu epifenómeno. O espírito emerge directamente

---

<sup>67</sup> «O material expande-se até um ponto em que deixa de existir ou se imaterializa» (HU, 14).

no plano do humano. O homem é o «meio vivo» onde «se elabora o ser espiritual» (GP, 87)<sup>68</sup>. O teor desta ideia e múltiplas expressões em que a procura traduzir induzem a considerar a ontologia de Pascoaes como radicalmente materialista<sup>69</sup>. E, de facto, não obstante a sua congénita tensão metafísica, nos primeiros escritos, como já notámos, é nítida a sua colagem ao evolucionismo materialista. Com o tempo, porém, vai-se distanciando dele, tendo compreendido que o menos não pode ser causa do mais, se não admitirmos por detrás dele, uma causa maior que os dois. É assim que virá a afirmar, por exemplo, em *Santo Agostinho*, que a capacidade de a matéria fazer emergir o espírito só «é misteriosa ou inefável, ou verbalmente inexplicável, não se admitindo, é claro, um Criador...» (SA, 101). Essa capacidade é-lhe inerente porque nela inscrita pelo Autor da «Criação». Em rigor, pois, a emergência do espírito a partir da matéria não significa uma produção do mais pelo menos, mas uma progressão que é, no fundo, regressão: «A matéria espiritualiza-se, porque foi imaterial, ou por tendência hereditária. É um regresso consciente à sua origem, ao próprio seio do Criador» (*ibid.*); «O Universo, em primeira e última análise, é de qualidade espiritual.» (HU, 202). A excessiva colagem inicial ao materialismo evolucionista reflecte-se também em algumas explicações desse período sobre a natureza do espírito, como quando o apresenta como espécie de matéria volatilizada<sup>70</sup>.

Por outro lado, a distinção, que estabelece e mantém ainda no final da vida, entre o espiritual originado e o «imaterial inicial» originante, como sendo constituída pelo carácter consciente

---

<sup>68</sup> «O homem gera constantemente vida espiritual, assim como a terra gera a vida vegetal» (GP, 88).

<sup>69</sup> Assim, por exemplo, quando afirma que «todos os fenómenos psíquicos [ou espirituais] são as últimas metamorfoses da matéria.» (SV, 280); ou que «o espírito é matéria evoluída» (GP, 87, em nota).

<sup>70</sup> Assim, por exemplo, quando diz, na polémica sobre *O Sentido da Vida*, que «o espírito é matéria descondensada em dinamismo consciente» (SV, 289). Dirá ainda, já na fase final da obra, pela boca de um dos dois jornalistas: «Biologia e Psicologia... o diabo que as distinga.» (DJ, 155).

daquele face ao inconsciente deste (cf. DJQ, 14), deixa aparentemente em suspenso uma aporia, que é a de como é que este, sendo inconsciente, pode ser o «princípio organizador inteligente» do Universo. A sua ideia é, como já vimos, a de que esse divino «imaterial inicial» que organiza o mundo é de facto uma inteligência, mas instintiva, concebida como divina inteligência cósmica imanente ao mundo. Fácil é de ver que uma tal concepção não resolve satisfatoriamente o problema, já que uma inteligência instintiva é de si uma «inteligência» cega que, como tal, verdadeiramente não é inteligência, pressupondo por detrás de si uma Inteligência que verdadeiramente o seja.

Ao reino do espírito pertencem a alma humana ou a consciência e todos os fenómenos produzidos nela: ideias, aparições, fantasmas, mitos, o próprio Deus<sup>71</sup>. A estreita relação de todo o espírito com a consciência humana, como efeito da causa produtora imediata, e, por acréscimo, a idêntica relação da mesma consciência com a matéria, coloca o problema grave da subsistência ou substancialidade da realidade espiritual e da sua essencial distinção da matéria. Deste problema dá-se conta o Pensador, mas nem por isso conseguiu jamais para ele uma resposta clara. Pelo contrário, joga sempre na ambiguidade do pensamento e da expressão, como pode ver-se por este exemplo, porventura de todos o menos obscuro: «O espírito é na matéria, sem deixar de ser em si próprio, num outro plano desconhecido ainda, para lá da existência e da vida» (MC, 18)<sup>72</sup>. Dizer que o espírito é, ao mesmo tempo na matéria e em si mesmo tanto pode entender-se no sentido de presença na matéria, sem com isso se negar a subsistência própria, como no sentido de o espírito ser ao mesmo tempo, contraditoriamente, fenómeno da matéria (acidente, em termos aristotélicos) e subsistindo em si mesmo

---

<sup>71</sup> Deixamos para o capítulo próprio a análise mais aprofundada da ideia de Deus em Pascoaes e, concretamente, se Deus é para ele mera projecção da consciência humana ou se tem realidade em si.

<sup>72</sup> A mesma ideia fora já expressa em SV, 280-281.



(substância, nos mesmos termos). Tal como no que diz respeito à ligação de Deus com o mundo, Pascoaes parece ter a intuição de que há que afirmar aí uma imanência e uma transcendência simultâneas. Não sabendo, porém, explicar o paradoxo em termos filosoficamente claros e rigorosos, acaba por traduzir a sua dificuldade na ambiguidade de expressão.

O horizonte último da evolução cósmica é metafísico e ideal. É para lá que se dirige como para o seu Além absoluto. O mundo aspira a atingir esse ideal metafísico na sua absolutidade e pureza, para lá de todo o real e físico. Atingi-lo seria realizá-lo com a consistência própria de uma realidade em si, de uma realidade ideal. Como diz o Pensador, «aspiramos a uma realidade que o seja por virtude própria, à realidade em si, desnuda, não escondida em quiméricos efeitos que nos espantam» (DP, 230). Platonicamente, considera que o que chamamos real, identificando-o com físico ou mundano, é mais ilusão que realidade. O problema que se lhe põe – o mais grave da sua ontologia como da sua experiência existencial – é o da possibilidade de este ideal, que é também da ordem do espírito, poder ser efectivamente real sem deixar de ser ideal, isto é, poder ser um ideal subsistente e não apenas mental, em si e não apenas participado, com a consistência de um «concreto absoluto» (*ibid.*) por mais que o concebamos como abstracto<sup>73</sup>.

A dificuldade de uma resposta clara provém de que não temos desse Ideal qualquer experiência directa. A nossa experiência limita-se à aspiração que dele temos, a qual, no pensamento de Pascoaes, é traduzida pela categoria do sonho. O sonho é, antes de mais, o *ékstasis* do mundo, pela mediação do homem, o seu erguer-se em direcção à Transcendência ideal e metafísica de si. Mas o sonho não pertence só à ordem do desejo ou do coração, é também uma via de conhecimento. Ele é a brecha

---

<sup>73</sup> Por exemplo, quando pensamos que «nascer é transitar da vida para o vivo; morrer é transitar do vivo para a vida.» (DP, 224),

aberta na sonolência do ser, por onde ele espreita esse Além ideal que o transcende. No espaço do seu aquém de esquecimento ou cegueira, ele representa o máximo até onde pode chegar a sua lembrança ou visão desse outro espaço apenas pressentido<sup>74</sup>. O sonho é, em si mesmo, no *intermezzo* do sono, memória e pressentimento de uma plena Vigília. O problema redundaria então em saber se a razão é capaz de dar razão ao coração ou de saber, com fundamento racional, se essa Vigília, não apenas desejada mas também lembrada e pressentida, tem a consistência ou a realidade que o coração reclama. Na procura de uma resposta, em que empenhou a vida inteira, movendo-se em vacilação e incerteza, Pascoaes vai, apesar da dificuldade, abrindo brechas de sentido.

Epistemologicamente, o ideal e o metafísico são por ele integrados na categoria do mítico. Mas os mitos, como já pudemos evidenciar, tendem, na obra pascoaesiana, a significar mais que meras projecções idealizantes da nossa subjectividade. Eles são essencialmente as nossas formas possíveis de dizer o indizível ou o inefável. O horizonte mítico do ideal e metafísico esconde-se certamente, para além da nossa razão clarividente, numa espécie de «nimbo indefinido», no remoto de «uma distância incomensurável, esse horizonte derradeiro ou infinito» (DP, 169). Mas assim como se retrai, nos contornos da sua essência, também se afirma na firmeza da sua existência. Afirma-se na auto-afirmação do próprio ser que, sendo ou existindo realmente, nele se reconhece como em sua radical possibilidade de existir e no sentido radical da sua existência. Compreende-se assim que Pascoaes afirme, num dos últimos escritos, que «hoje o quimérico não soa a oco, nem o real a cheio» (UF, 57). Por «oco» quer certamente entender vazio de onticidade, tal como por «cheio» quer significar material ou físico. É que, se «a matéria

---

<sup>74</sup> Nesse sentido, considera Pascoaes que «o sonho é a própria essência do mundo, ou este subtilizado até à máxima ilusão espiritual» (HU, 17).

criada é um reflexo do Espírito criador» (SJT, 123), «a Física denuncia a Metafísica, tem um valor simbólico» (HU, 13).

### **3. Ser e tempo**

O processo do ser não prescinde do espaço e do tempo. A experiência do tempo, como «tempo vivo», integra-se, como vimos, na experiência que o Poeta faz da saudade. O tempo, aliás, só pode ser verdadeiramente compreendido pelos poetas; os cientistas e os filósofos científicos, como tais, olham-no apenas de fora, não o experienciam e, por isso, não o podem surpreender na sua íntima essência. No seu próprio dizer, «o tempo como substância viva, ao contrário do espaço que é morto, é ainda um segredo dos poetas» (HU, 139). Poeta ele mesmo, e poeta da saudade, Pascoaes não poderia deixar de lhe dedicar, nas suas reflexões ontológicas, alguma atenção, em tentativa de lhe compreender a natureza e a relação com o ser em geral e o ser humano em particular. A reflexão sobre o tempo anda geralmente ligada com a reflexão sobre o espaço. E, nisto, como em outros pontos, o seu pensamento denota inspiração, senão mesmo influência de Bergson e, quanto ao tempo, também de Santo Agostinho.

Pascoaes sente uma enorme dificuldade em apreender e sobretudo em exprimir o mistério do tempo e até do espaço. As reflexões que deixou, além de fragmentárias, revelam um pensamento perplexo, ambíguo, confuso e obscuro. Na nossa tentativa de interpretação ostensiva do seu obscuro sentido, esperamos não trair a direcção do seu genuíno pensar. A sua visão do tempo, tal como acontece nos dois filósofos referidos, vai na direcção de o considerar como realidade humana, anímica e

interior, desligando-o, como Bergson, de toda a concepção espacializante e exteriorizante<sup>75</sup>. O tempo identifica-se com o próprio ser enquanto devir, por força de uma alma que lhe dá alento. O que no ser é inércia é espaço; o que nele é animação é tempo. O ser «é tempo animado» e o espaço é «o seu esqueleto» (*ibid.*) ou o tempo já sem alma ou já não-tempo<sup>76</sup>.

O tempo, em Pascoaes, é verdadeiramente «tempo da saudade»<sup>77</sup>, manifesta-se na experiência saudosa. Ele é a própria memória ôntica do ser, enquanto memória viva ou lembrança a abrir-se em esperança. Nele se guarda o mistério do ser e nele advém a luz da sua verdade. Ele é memória ôntica a tornar-se memória ontológica. «O que vemos das coisas é a sua recordação enigmática. O passado aflora no presente e eis todo o panorama da Existência: panorama espectral ou identificado ao nosso espírito.» (*ibid.*). É ele que nos revela o Princípio e o Fim, a Origem e o *Télos*. Revela-o na intimidade da alma ou da consciência, enquanto consciência saudosa do inteiro Universo. É pois aí, onde apreendemos o tempo, que surpreendemos também o enigma do ser. «Tudo se nos revela quimERICAMENTE ou intimamente. É dentro de nós que descobrimos o mundo exterior, pensado ou concluído: – um complexo de lembranças e esperanças unificadas na saudade» (*ibid.*).

Este carácter interior e anímico configura o tempo como heterogéneo, e não homogéneo, como o considera a ciência física. Ele está essencialmente em relação com a nossa experiência ou vivência interior. Num certo sentido, e na medida em que anda

---

<sup>75</sup> É em tom de distanciamento e desdém que, por exemplo, faz uma observação como esta: «Equivalemos o tempo ao espaço, os ponteiros do relógio ao mostrador, porque o tempo nos dá a ilusão do espaço, e a alma a ilusão do corpo» (DJ, 150).

<sup>76</sup> «Se o olhar do sábio apreende a onda e não a água, o olhar do poeta apreende a onda e a água, a forma e a sua hipóstase, o ser, que é tempo animado, e o seu esqueleto, que é lembrança empedernida.» (HU, 139).

<sup>77</sup> A expressão, ainda que sem referência particular a Pascoaes, é de Alfredo Antunes. Cf. *O significado da saudade numa filosofia portuguesa*, «Rev. Port. de Filosofia», 39 (1983), p. 34.

intimamente ligado ao tempo, o próprio espaço tem o seu quê de subjectivo e heterogéneo, variando em função daquele. É assim que Pascoaes escreve: «O espaço é, como o tempo, uma forma da nossa sensibilidade. Se o tempo corre, o espaço desaparece. A esperança redu-lo a nada, como o desespero o torna incomensurável» (SJT, 191)<sup>78</sup>. E todavia, o tempo e o espaço não são igualmente experienciados. A própria experiência anímica de um e de outro revela que o espaço se relaciona com os corpos, tal como o tempo com a alma. E quem diz corpo e alma diz, em categorias pascoesianas, existência e vida: «o espaço deriva dos corpos; e das almas o tempo» (MC, 15); «o homem existe e vive. Existindo é espaço; vivendo é tempo» (MC, 9).

A ideia pascoesiana do tempo aproxima-se então da correspondente bergsoniana. O tempo parece ser, para Pascoaes, instituído pelo próprio ímpeto vital ou anímico, enquanto que por este se inscreve no ser humano em devir uma continuidade ou extensão dinâmica, que é, no fundo, a própria expansão do ser, mas que no homem se dá em modo de consciência extensiva ou consciência que em si, dinâmica e criativamente, abre o futuro em esperança, pela acção que sobre si exerce a lembrança do passado enquanto passado metafísico. Correlativamente, o espaço é instituído pelo contra-ímpeto do ser, que estabelece nele a resistência ou a inércia, a materializarem-se em realidade corpórea<sup>79</sup>. Por este carácter dinâmico, a extensão anímica do tempo pascoesiano distingue-se da correspondente *distensio animi* agostiniana, que é de carácter estático, lembrança presente do passado decorrido e expectativa presente do futuro a decorrer.

---

<sup>78</sup> A redução de tempo e espaço à nossa experiência deles pode ver-se também neste passo de *Uma Fábula*: «Se o tempo principia connosco, isto é, no dia em que nascemos, o primeiro movimento das nossas pernas inicia o espaço» (UF, 9).

<sup>79</sup> Este conflito imanente ao ser, em que o contra-ímpeto contraria o ímpeto e o domina relativamente, traduz-se no domínio relativo do tempo pelo espaço. Pela força do contra-ímpeto, o tempo converte-se em espaço, petrificando-se (cf. VP, 265). Esta relativa escravidão do tempo ao espaço tem, porém, a sua contrapartida, pois, revestindo a alma da sua máscara corpórea, permite-lhe «figurar no carnaval da vida» (DS, 240).

Em Pascoaes, ela é a própria distensão da saudade, enquanto transcenção activa, esperança que excede protensamente toda a materialização do ser em passado inerte e morto, isto é, em espaço.

Por esta via, e pressupondo a sua ideia do processo ontológico como desdobramento contínuo ou ininterrupto, o Pensador acaba por ligar a realidade do tempo à totalidade do processo ontológico, ainda que sempre como inerente à dimensão imaterial do ser que, no homem, advirá em espírito e consciência. O início da sua corrente parece assim recuar àquele plano metafísico anterior ao mundo físico, que é o do seu «imaterial inicial»<sup>80</sup>. Nesta perspectiva, o tempo teria origem numa espécie de proto-tempo, que coincide já com a eternidade<sup>81</sup>. E acompanharia todo o processo do ser, como a continuidade dinâmica ou o fluir do devir progressivo que o seu ímpeto afirmativo nele institui, ímpeto que é força imaterial e desmaterializante inscrita na materialidade do ser. O tempo assim concebido e alongado entraria na consciência ou na alma pela via da memória, que se lembra de todo o passado do ser, até ao «remoto» desse «lugar temporal» que é o «imaterial inicial» donde provém (SA, 44)<sup>82</sup>, tal como nela se abriria para o futuro metafísico, ou de novo para a eternidade, pela via da esperança. Diferentemente, o espaço só existe no «perto» da condição física ou material do ser, entre os dois remotos metafísicos, que são um só, ou de onde irrompe e onde desagua de novo o fluxo do tempo.

---

<sup>80</sup> «As suas [do ser] manifestações iniciais e finais ou imateriais, aparecem, no tempo e não no espaço, como se este fosse o *perto* e aquele o *remoto*, ou como se o espaço representasse uma ilha no mar do tempo» (SA, 44).

<sup>81</sup> Trata-se de um «tempo real, em que o passado e o futuro não têm qualquer sentido», de um «tempo supra-cronológico a sugerir-nos a ideia de eternidade» (MC, 20). Desse proto-tempo ou «da eternidade saiu o tempo, como o espaço do infinito e a Criação do Criador.» (HU, 126).

<sup>82</sup> «Tudo o que vem à flor da nossa vida, sobe de infinitas profundidades, da mesma origem do tempo, desde o instante em que a negra eternidade principiou a desatar-se em horas luminosas, desde sempre.» (HU, 33).

Aí constitui o «ambiente quimérico» dos corpos (SA, 45 e 314)<sup>83</sup>. Resultado do contra-ímpeto do ser, o espaço só pode surgir com a primeira acção deste ou com a queda de que resulta o mundo físico<sup>84</sup>. Diferentemente, o tempo, ligando-se ao ímpeto, que é a afirmatividade inerente ao ser enquanto ser, é-lhe inerente desde sempre e para sempre<sup>85</sup>.

Por esta ligação ao ímpeto ou à afirmatividade do ser, que realiza a sua excedência ou o seu evoluir progressivo, «o tempo corre do passado na direcção do futuro» (HU, 127)<sup>86</sup>. O que constitui verdadeiramente o tempo é essa abertura dinâmica ao futuro, própria do espírito, a qual, na consciência saudosa do homem, reveste a forma da esperança e do desejo. «O futuro só existe como virtude do desejo» (*ibid.*). Ao contrário, o «tempo passado», existindo cristalizado em formas corpóreas «empedernidas e mortas» (PL, 162), já nem é rigorosamente tempo. «O passado existe, e é toda a existência empedernida» (HU, 127), diz Pascoaes. Mas já não como tempo, porque nele a acção dinamizadora da esperança «paralizou» em formas mortas de lembrança<sup>87</sup>. Se o tempo só existe como futuro e como alma, o

---

<sup>83</sup> «O tempo é o ambiente quimérico das almas; e o dos corpos é o espaço.» (SA, 314). Na mesma obra citada escreve Pascoaes: «O imaterial materializa-se, penetra no espaço, para dele fugir espiritualmente», de modo que «a Realidade, que irrompe do tempo, atravessa o espaço, e, outra vez, no tempo se difunde em nubladas [sic]» (SA, 45).

<sup>84</sup> Assim o exprime Pascoaes quando escreve: «Este espírito afirmativo e negativo [do ser] é a mesma força universal. Partindo, regressa, fecha o círculo, definindo-se, criando o espaço, o tablado, onde bailam as horas...» (SJT, 53).

<sup>85</sup> Pascoaes fala, contudo, algumas vezes, em termos de surgimento do tempo com a mesma origem do mundo físico, como quando escreve, referindo-se ao ser: «As suas primeiras cristalizações iniciam a arquitectura universal, esboçando o espaço e o tempo.» (SP, 22-23). Se confrontarmos esta afirmação com a ideia que acabamos de expor, o que ele quer provavelmente dizer é que o tempo, embora exista oculto já num proto-tempo metafísico, só se manifesta na condição física do ser.

<sup>86</sup> Por isso diz Pascoaes que «o futuro é o passado que amanhece» (VES, 89).

<sup>87</sup> «O movimento abstracto da esperança (tempo futuro) mal se concretiza, é lembrança, movimento inerte, matéria (tempo passado). A cada acção criadora da esperança (espaço e tempo futuro) corresponde a sua paralização para trás em formas criadas (tempo e espaço passado).» (PL, 163).

espaço existe como passado e como corpo<sup>88</sup>. O espaço é o tempo que parou, a sua «lembrança empedernida» (HU, 139).

A própria saudade, como sentimento que é da alma ou como vivência anímica do mistério do tempo, é tensão ou desejo e esperança do futuro, embora fundada na lembrança do passado. Como experiência de ausência, se a lembrança tende a fixá-la nas formas mortas de falsa presença, no interior do mundo físico, a esperança impele-a para a presença verdadeira, no futuro metafísico. Só como lembrança do futuro, que é regresso ao passado metafísico, a lembrança é uma lembrança saudosa. Desinstalando o ser inerte da sua falsa presença, a tensão saudosa do futuro liberta o tempo do espaço<sup>89</sup>. «A Presença torna-se Ausência a fim de conquistar a Eternidade» (VES, 144).

Na verdade, o espaço é o lugar inerte da ausência, como o tempo é protensão activa de presença. A pura presença, sem falsa presença espacial nem ausência no passado nem no futuro, é já, nos próprios termos de Pascoaes, Infinito e Eternidade. A conquista da eternidade é, todavia, uma reconquista. O tempo que regressa ao eterno já dele provém no seu início. No ser que de si se ausentou, materializando-se no espaço, a eternidade perdeu-se em contra-tempo, carecendo agora de se procurar, através do tempo, até se reencontrar em eternidade. Na origem do tempo está, de facto, esse originário contra-tempo, que é a queda original, a qual, desde o princípio da «Criação», instaura no ser o contra-ímpeto da negatividade. No ímpeto afirmativo do tempo, que torna o ser aberto ao futuro ou ao que há-de ser além do que já é, inscreve-se assim, como verme roedor, o contra-ímpeto da negação, que é no mesmo ser a sua «passagem», isto é, a sua queda no abismo do passado ou do não ser mais o que já foi. Não é ele que faz o tempo, mas inere a ele como seu contra-tempo,

---

<sup>88</sup> «O corpo é espaço materializado» (DP, 188).

<sup>89</sup> Se «a Esperança se materializa em corpo de lembrança» e se «a sua materialização é a sua morte», o espírito saudoso, pela evocação da saudade, «espiritualiza a lembrança, consigo mesmo a identifica, revestindo-a da sua própria natureza imortal» (PL, 164).



tornando-se no ser uma força de anti-ser, a sua permanente ameaça de deixar de ser. O tempo constitui-se assim, desde a origem, como correcção de sentido no contra-sentido do ser em vertigem de queda, como sua afirmatividade e ascensão para o regresso à sua origem de eternidade. Deste modo, o tempo acaba por desenhar a mesma trajectória circular ou o «círculo universal» (SA, 45)<sup>90</sup> que acompanha o processo do ser<sup>91</sup>.

O que é, para Pascoaes, a eternidade? Se o tempo se lhe apresenta como realidade misteriosa, mais misteriosa se lhe afiguram naturalmente a eternidade e a sua relação com o tempo. Nos primeiros escritos, anteriores a *Verbo Escuro* (1914), a concepção idealista-subjectivista de Deus e do divino arrasta consigo idêntica concepção da eternidade. Podemos ler ainda em *Marânus* (1911): «... a natureza transitória, / Em seu imaterial desdobramento, / Destrói o espaço, o tempo, e tudo quanto / É vã fragilidade e sofrimento.» (MA, 237), gerando, na consciência do homem, a eternidade, como projecção ideal do seu futuro absoluto, de modo que é do mesmo homem que «a Eternidade é criatura» (MA, 229).

---

<sup>90</sup> Dizer que, em Pascoaes, o tempo é circular não implica afirmar que é cíclico ou sujeito ao eterno retorno. Sant'Anna Dionísio admite haver em *Regresso ao Paraíso*, uma «sugestão do eterno retorno» (cf. *O Poeta, essa Ave Metafísica*, Seara Nova, Lisboa, 1953, p. 11). A mesma interpretação é admitida por António Braz Teixeira, em *Deus, o Mal e a Saudade*, Fundação Lusíada, Lisboa, 1993, pp. 125 e 132. Não parece, porém, ser isso o que verdadeiramente está na mente do Poeta-pensador, como se pode ver pelas referências que faz ao eterno retorno em *O Génio Português*, uma obra, aliás, praticamente contemporânea daquele poema: «As formas de vida», escreve, «são eternamente originais, porque a sua repetição seria, de algum modo um limite no ilimitado, um ponto inerte no infinito movimento» (GP, 72); e pouco adiante: «Vede a concepção de Leonardo [Coimbra], e comparai-a com o triste *retour éternel* [sic] de Nietzsche!» (GP, 73). O que os três últimos versos de *Regresso ao Paraíso* sugerem é, antes, que o «sol» da redenção do mal pelo sonho idealizante do homem é um horizonte sempre mais além, que o seu esplendor é sempre acompanhado pela «sombra» do mal, e que o homem nem por isso deixa de continuar sujeito à tentação de ceder a ele. É o típico modo pascoaesiano de distanciamento irónico em face do seu próprio pensamento ou da sua fé.

<sup>91</sup> Na expressão do Prefácio de *São Paulo*, «ao ímpeto inicial e criador [do ser], um outro, em sentido contrário, corresponde, obrigando-o a perder constantemente a primeira direcção.» (SP, 23). Vd. também VP, 266.

Na meditação e reflexão filosófica posteriores, a eternidade apresenta-se-lhe, sem dúvida, como o além metafísico do tempo. Para exprimir a sua relação com este, o Pensador utiliza essencialmente duas imagens: a do esquema circular do processo do ser e a da esfera de Parménides contendo a água de Heraclito<sup>92</sup>. De harmonia com aquele, a eternidade constitui o ponto de partida e o ponto de chegada do tempo, algo assim como a fonte secreta e oceano infinito donde promana e onde desagua o rio do tempo. Dois pontos que são, afinal, o mesmo ponto, já que a fonte e o oceano coincidem, no esquema circular, como o princípio que se reencontra no fim. A imagem da esfera e da água, por sua vez, sugere a ideia da eternidade como a imobilidade que envolve a mobilidade do tempo. Pascoaes concebe-a também como uma espécie de fundo imóvel que sustenta o movimento do tempo, algo assim como um oceano, pacífico no seu fundo, mas ondulando à superfície<sup>93</sup>.

Qualquer destas imagens sugere que a eternidade implica imobilidade, tal como o tempo implica mobilidade. Distinto de uma e de outro, o espaço, seria, por sua vez, mera imobilização, no interior do tempo, arremedo de eternidade, mas não a eternidade. Porém, a mobilidade é interior à imobilidade, o tempo à eternidade. No contexto da sua duvidosa e dubitante ontologia monista e imanentista, interioridade tende a significar, para o Poeta, imanência e imanência a significar identidade essencial. O além eterno está em perfeita continuidade com o seu desdobramento em horas fugidias. A eternidade «é interior ao tempo, como o infinito é interior ao espaço, e a nossa alma ao nosso corpo, e o Criador à Criação» (DS, 241). «O tempo só

---

<sup>92</sup> «O tempo ondula entre dois pontos imóveis ou dentro do imóvel. A água de Heraclito enche a esfera de Parménide [sic], como enche a noite a luz diurna.» (HU, 127).

<sup>93</sup> «O mar é a eternidade, a onda é a hora.» (BA, 52).

existe como Eternidade e o espaço só existe como Infinito» (PL, 163). O tempo é a eternidade que se agita, a eternidade é o repouso do tempo<sup>94</sup>. Como se vê, a concepção de Pascoaes reflecte a sua dificuldade em conceber a dimensão metafísica do mundo como verdadeiramente transcendente ou verdadeiramente outra em relação à sua dimensão física. Uma vez mais, a eternidade é a essência de que o tempo é a aparência. O tempo não é mais que mero fenómeno, «agitação» e manifestação sensível de uma eternidade que é tempo meta-sensível e repousado<sup>95</sup>.

O autor de *Sempre* também aqui, porém, revela alguma hesitação. A ideia da pura imanência jamais deixou satisfeita a sua inteligência intuitiva. A ideia de eternidade, como além metafísico do tempo, não se conforma com a sua redução a um tempo interior ao mundo físico. É necessário reconhecer-lhe o carácter de verdadeiro «para além» deste. Uma vez mais, porém, o Pensador faz a figura do tolo no meio da ponte, queda-se na ambiguidade de um sim e não dinamizadores de uma procura sem encontro definitivo. É assim que escreve, em *São Paulo* : «O movimento e o tempo são fenómenos interiores ao Cosmos, imóvel e eterno. E, para além dele, é a Região divina...» (SP, 88). Como se vê, a eternidade é do cosmos como totalidade, em que, como diria Lavoisier, nada se perde e nada se cria – e por isso é sempre o mesmo, sendo como tal imóvel ou eterno – mas tudo se transforma – e daí advém a alteração ou a mudança e com ela o tempo. Mas, como se vê também, a eternidade, como própria da «Região divina» do ser, deveria ficar «para além» do cosmos, numa esfera metafísica verdadeiramente exterior a ele, isto é, verdadeiramente transcendente. É por essa eternidade que anseia a

---

<sup>94</sup> «O tempo corre através da Eternidade; ou, antes, a Eternidade agita-se e é o tempo. O tempo repousa e é a Eternidade... A Eternidade é o tempo adormecido.» (BA, 49).

<sup>95</sup> Parece-nos que a esta ideia pode ser reduzida a que define a eternidade como tempo inesgotável. Quando Pascoaes afirma que «o Infinito e a Eternidade são espaço e tempo inesgotáveis» (PL, 163), está provavelmente a significar a capacidade inesgotável de a eternidade se agitar em tempo, como de o infinito se materializar em espaço.

alma metafísica e religiosa de Pascoaes, como dá a entender quando, vislumbrando-a como supremo horizonte para onde tende a vida no tempo, faz o seu acto de esperança: «E no encantamento da Luz Plena, ficaremos para sempre...» (MC, 18)<sup>96</sup>.

#### 4. Ser e anti-ser: o mal e a redenção

No seu dualismo ontológico inscreveu também Pascoaes a sua filosofia do bem e do mal, do pecado e da redenção. A ela fizemos já referência, no capítulo «Existência e Saudade», onde a considerámos na perspectiva mais directamente existencial e onde também já a ligámos à cisão do ser imperfeito em ser e não-ser. O não-ser, como antítese do ser, é também anti-ser. O que não é pelo ser é contra ele. Nesta contradição interna, que acompanha o ser na sua condição mundana, se funda o dualismo do bem e do mal. Assim o exprime o nosso Poeta-Pensador: «Por isso a vida implica um dualismo (vida e morte) que é a sua própria razão de ser. Esse dualismo, adquirindo no homem expressão moral –, chama-se o Bem e o Mal.»<sup>97</sup>

A referência, neste como em outros textos, à dimensão moral do bem e do mal mostra que Pascoaes distingue, de facto, o seu plano físico ou ôntico e o seu plano moral. Mas acaba por reduzir este àquele, não fazendo, entre um e outro, distinção de essência. O bem e o mal são inerentes ao ser decaído, e essa decadência adquire no plano humano do homem dimensão moral.

---

<sup>96</sup> Note-se a semelhança da frase com a da liturgia cristã dos mortos onde se refere «o eterno descanso nos esplendores da luz perpétua». É bem provável que o Poeta a tivesse diante dos ouvidos quando, já a breve distância temporal da sua própria morte, escreveu *A Minha Cartilha*, e nela inseriu este grito de esperança.

<sup>97</sup> *Conferência*, Tipografia «Flor do Tâmega», Amarante, 1922; reproduzido em SS, 193-200. A citação é de SS, 194.

Na sua própria expressão, «o bem e o mal existem na natureza moral do homem, que não é mais que a outra natureza trabalhada pelo tempo.» (VES, 108). O que constitui a sua dimensão moral não é, todavia, a dependência da vontade livre, mas tão somente a adveniência do bem e do mal ônticos à consciência do homem, que é a consciência do Universo. O bem e o mal morais não são sinónimos de actos de virtude e de maldade; são a acção positiva e negativa do próprio ser tornada consciente no homem<sup>98</sup>.

Na raiz do mal no mundo está pois a condição decaída do ser mundano. Ela constitui o seu pecado original. Se há pecados originados, são inerentes a essa tensão de queda que vem da origem e acompanha a história do ser, à maneira de resistência ou contrapeso contrariando a sua tensão afirmativa e ascensional, pela qual o bem se faz. «Tudo o que tomba é asa que se fecha, / Tudo o que cai, é lágrima...» (SO, 35). E se há um «responsável» pelo mal no mundo, esse é, na linguagem do Poeta, o «Criador», quer dizer, o próprio facto da «Criação» ou de Deus não se ter contido em si e ter encarnado ou decaído<sup>99</sup>. Ao realizar o sonho do mundo, Deus pecou. «Realizou, pecou» (SP, 22)<sup>100</sup>. Por isso «o pecado, ou o crime, está na origem de todas as cousas» (*ibid.*). Por isso, o pecado é ôntico antes de ser moral, ou melhor, é essencialmente ôntico mesmo quando é também moral.

Pascoaes discorda, por isso, de Agostinho, que, ao definir o mal como deficiência e não eficiência<sup>101</sup>, parece negar-lhe a

---

<sup>98</sup> Assim o exprime Pascoaes: «Praticamos actos que, só depois, se nos revelam como crimes ou pecados. Interviesse a consciência em todos os nossos actos! Mas não intervém, para nos flagelar. Ou chega tarde e a más horas ao local do crime. A consciência é mais frágil e morosa que os sentimentos. Estes, acendem-se, de repente; e ela, devagar, em estilo de *espera galego*. Os sentimentos vêm da origem do ser ou dos confins da eternidade, se é que a eternidade tem limites.» (DJ, 157). Mas não é só o mal que escapa à nossa decisão livre; o bem que em nós se fez também ele «resultou do mal consciente por espontânea reacção» (SJT, 53).

<sup>99</sup> O mal «resulta da actividade fatal do Criador» (SA, 271). Veja-se a mesma ideia em SJT, 23.

<sup>100</sup> «O Criador pecou, pois criar é pecar» (DJQ, 21).

<sup>101</sup> Cf. Santo Agostinho, *De Civitate Dei*, XII, 7.

realidade. Para o autor de *As Sombras*, «o mal é insofismável, contra o critério de Agostinho» (SA, 271). O mal é realmente negativo, porque é anti-ser. Mas é positivo no sentido de ser tão real como o mesmo ser, posto (lat. *positum*) no mundo pelo acto da «criação» (cf. *ibid.*), tendo, por isso, eficiência: «resulta da actividade fatal do Criador» (*ibid.*). O mal não é propriamente a distância que separa o ser imperfeito que é do Ser perfeito que devia ser. É o próprio ser imperfeito enquanto distante daquele. O negativo existe no positivo, já que o ser imperfeito é uma síntese contraditória, e «o contrário duma coisa está incluído nela» e «nós somos [também] o que não somos» (*ibid.*). Na sua linguagem simbólico-mitológica, Pascoaes liga o bem a Deus e o mal ao Demónio. Este dualismo, porém, não coincide com o correspondente dualismo maniqueísta. Nem Deus nem o Demónio são concebidos como entidades independentes do mundo e autores, respectivamente, do bem e do mal, à maneira de um Deus bom e um Deus mau seu rival. A antinomia Deus e o Demónio figura na obra pascoaesiana como antitética personificação mitológica do bem e do mal<sup>102</sup>. Deus é o horizonte ideal do bem; o Demónio, a presença real do mal. Só nesse sentido é que Pascoaes produz afirmações como esta: «Deus existe, mas também existe Satan.» (CAR, 3)<sup>103</sup>.

No drama ou conflito dialéctico do bem e do mal, no palco da «Criação», o bem é todavia mais forte que o mal, como a afirmação do ser é mais poderosa que a sua negação pelo anti-ser. No processo do ser, iniciado pela queda ou pecado original, inscreve-se o dinamismo da ascensão, mais forte que o da queda. Assim, tão velho como o pecado, é no mundo o seu projecto e

---

<sup>102</sup> «O bem é Jeová», «E Satanás, o antigo Mal» (RP, 171)

<sup>103</sup> Ou ainda: «Deus é Satã em desdobramento espiritual» (GP, 89) e, por isso, «Deus e o diabo não se contradizem, porque o Diabo redime-se em Deus» (*ibid.*).

dinamismo de redenção. Pela redenção, o «Criador», arrependido de ter criado<sup>104</sup>, corrige a «Criação» (cf. SP, 22; SA, 267). É uma correcção de órbita ou de direcção, do sentido da queda para o da ascensão. Mas ela implica simultaneamente uma direcção horizontal, no sentido de envolver num mesmo movimento ascensional ou no mesmo sentido do bem, a inteira criação. A redenção implica assim a instauração progressiva e efectiva da fraternidade universal. Ela é vertical e horizontal, ressurreição e irmanação. «A redenção está na Mitologia orfaica e no Cristianismo franciscano.» (DS, 242).

A obra da redenção é obra do próprio ser. Podemos dizer que é obra de Deus através do dinamismo interno do mesmo ser, ou de Deus que de «criador» se faz redentor, subentendendo sempre que «o criador e o redentor são actividades de Deus e não pessoas» (SJT, 116-117). Se há um particular mediador entre Deus e a «Criação», esse é o homem, de cuja obra redentora Jesus Cristo é (apenas) um momento privilegiado, um símbolo e um paradigma<sup>105</sup>. Em razão dessa especial mediação, podemos dizer que a redenção do mundo é obra do homem, de um homem «Firmando-se na terra como as árvores, / E altivo, olhando os astros, a sonhar!» (RP, 196; cf. ainda CAR, 6)<sup>106</sup>.

O homem acorda para a sua acção redentora do mundo pela acção da saudade. Se o mundo está decaído em situação de pecado ou de morte, em sono e esquecimento, pela saudade humana, assumindo a saudade cósmica, desperta nele a lembrança e o desejo da Vida ou o sonho do regresso à Origem divina. Assim Adão e Eva – isto é, o homem – iniciaram o seu regresso ao

---

<sup>104</sup> «Este arrependimento manifesta-se no homem; e é a causa transcendente do sentimento religioso. O que há nele de mais profundo e verdadeiro, é uma saudade dramática da origem, uma sede de água da Fonte» (SP, 22).

<sup>105</sup> Como se exprime Pascoaes, trata-se «duma *energia sobrenatural* ou do *Espírito criador*, que, através dos homens, se fez Homem ou Jesus Cristo, a fim de emendar os nossos erros» (SA, 53).

<sup>106</sup> Como já sentira Adão, sonhando: «A mim me condenei! / Eu mesmo hei-de salvar-me!» (RP, 145).

Paraíso (cf. RP, 53), com ele se remindo da sua queda e «remindo as ermas cousas transitórias» (RP, 196). Neste dinamismo saudoso desempenham papel equivalente a dor e o amor: «A criatura ama e sofre, com o fim de criar a sua *presença de saudade* que a integre definitivamente na Vida, e lhe dê um lugar no Reino Espiritual» (VES, 151). A dor é redentora, porque é o grande estímulo do amor<sup>107</sup>.

A redenção do mundo obedece à lei suprema do sacrifício das formas inferiores às superiores, lei que Pascoaes procura justificar em *O Sentido da Vida* e no capítulo IV de *Arte de Ser Português*. É uma lei ontológica que se traduz, no plano da acção humana, em lei ética. Ela é um corolário natural da lei da excedência. Em virtude desta, «o perfeito alimenta-se do imperfeito. O superior vive do inferior.» (ASP, 27). Os seres do Universo têm, pois, um sentido heterocêntrico e, em última análise, teocêntrico; «não realizam em si o seu destino, mas naqueles a que sacrificam a sua existência» (*ibid.*). A Natureza no seu todo cumpre em si uma liturgia de sacrifício para que, pela excedência de si em Sobrenatureza, advenha o reino de Deus.

A redenção do mundo dá-se, pois, na imanência do mesmo mundo, pela sua tensão de transcendência activa ou de excedência: da decadência para a elevação, da mera existência, que é morte, para a vida, do sono do ser para o sonho do Ser. Ela não é acontecimento instantâneo e apocalíptico. Dá-se na progressividade da evolução cósmica, à medida que o ser vai prevalecendo sobre o anti-ser, na sua tensão de se reencontrar em puro Ser ou em Deus<sup>108</sup>. Deus, que em si mesmo sonhou o mundo, a si mesmo, no mundo, se sonha. E nesse sonho se redime do pecado de o «criar».

---

<sup>107</sup> «Tirem a Dor ao mundo, e ele ficará reduzido a uma existência puramente vegetal.» (CAR, 15).

<sup>108</sup> «Por intermédio do homem, a Criação comunga o Criador. A Criação (lembrança materializada, Deus morto e decaído) sob a actividade saudosa da alma, reanima-se e diviniza-se, volta a ser Deus.» (PL, 170).



## Capítulo VII

### O homem saudoso

Se é verdade que o pensamento de Teixeira de Pascoaes revela uma centralidade ontológica, não é menos verdade que ele é ao mesmo tempo um pensamento antropocêntrico. O mistério do homem é nele omnipresente: está no ponto de partida, no trajecto de vivência e de reflexão e no horizonte permanente da sua preocupação. E razões haverá ainda, como veremos, para o considerarmos também como um pensamento teocêntrico. É que, na visão pascoaesiana do mundo, tudo está em tudo, tudo se reflecte em tudo e tudo reflecte tudo. Por isso, o ser revê-se no homem e em Deus, o homem revê-se em Deus e no ser e Deus revê-se no ser e no homem<sup>1</sup>. O lugar ontológico donde tudo é perspectivado e a partir do qual tudo é compreendido é, porém, o homem enquanto «homem universal», como aliás reconhece o próprio Pensador, quando escreve: «o homem universal [...], eis o que eu tenho cantado, desde sempre ou desde o *Sempre*, desde o meu primeiro vagido poético à ultima rala.» (HU, 56). Torna-se assim significativo que, quando Pascoaes se propôs escrever uma síntese reflexiva do seu pensamento, não a tenha intitulado, por exemplo, *A minha concepção do mundo*, mas simplesmente *O Homem Universal*.

---

<sup>1</sup> Esta circularidade do pensamento, a reflectir a circularidade ou circumincessão da própria realidade, própria de uma concepção de teor monista e panteísta, na qual todavia o centro de perspectiva é o homem, pode ver-se expressa nestes versos do nosso Poeta: Ao homem, «Não o elegeu a Natureza / Para ser ele / A sua própria consciência? / Não é nele que o Sol / Contempla a sua luz, / E a si mesmo se conhece? / E é nele ainda / Que Deus é Deus...» (UV, 121).

O homem pascoaesiano é o homem saudoso, quer dizer, o homem tal como o Pensador o conhece a partir da sua própria experiência saudosa ou tal como a saudade, por ele vivida, o revela. É a experiência concreta e individual do seu próprio mistério de existente que lhe desvela o mistério do homem. Sendo vivencial e intuitiva antes de ser conceptualizada e reflexiva, a antropologia de Pascoaes obedece, além disso e em parte por isso, a uma perspectiva mais existencial e concreta do que ontológica e abstracta. Nem por isso, no entanto, deixa de incluir elementos bastantes sobre o ser do homem em geral como sujeito de existência saudosa. Esta complementaridade de perspectivas obriga a não perdermos de vista a análise da existência humana como existência de saudade, já feita no primeiro capítulo desta Segunda Parte.

### **1. O mal-ser do homem ou a caricatura do ser**

Como é, então, que a saudade revela o homem? Verdadeiramente, ela revela-o e oculta-o, quer dizer, mostra-o no seu rosto de esfinge cismaticamente absorto num além de si imprescrutável. É por via dela que o Poeta descobre que «o homem é o ser que interroga» (PL, 179), fazendo incidir a sua interrogação, antes de mais, sobre o enigma de si mesmo. E nessa interrogação se descobre também como o ser que se procura e não encontra, no plano do conhecimento como no plano do ser. Teixeira de Pascoaes pertence, de facto, àquela classe de pensadores profundos que, pela sua sensibilidade metafísica, como Platão<sup>2</sup>, Agostinho, Pascal ou Gabriel Marcel, se apercebem

---

<sup>2</sup> Pascoaes deixou-nos este testemunho expresso da sua admiração pela profundidade metafísica do pensamento de Platão, que paira no horizonte remoto

intuitivamente do carácter misterioso do ser humano, irreduzível à categoria de mero problema, ao lado de outros que a ciência equaciona, desenvolve e resolve, a mais breve ou mais longo prazo<sup>3</sup>. Ele está bem consciente de que o homem pertence à categoria dos enigmas e de que «de todos os enigmas esfíngicos, o mais indecifrável é o humano» (UF, 33)<sup>4</sup>. Por isso, é com sentimento de profunda estranheza e espanto que dá de caras com o humano de si mesmo e do homem em geral. Sente-se, então, como o pobre tolo, «... uma figura / Que aparece na arena, espavorida, / E não entende o trágico espectáculo...» (PTv, 291)<sup>5</sup>. Uma estranheza que, por si mesma, revela a diferença desse humano do homem, relativamente aos outros animais, seus parentes mais próximos na grande família cósmica, esses sim, alheios a si e, nessa medida, satisfeitos, sem qualquer estranheza de si mesmos<sup>6</sup>. Ela revela a «condição maravilhosa» do homem ou o «milagre personificado» (SA, 216) que ele é. «Milagre», justamente porque se apresenta fora da norma comum dos outros

---

da verdade misteriosa do ser, tal como o de Heraclito na sua superfície aparental: «Que conhecemos nós da filosofia platónica? A espuma irisada da onda... dessa Onda infinita ou Atlântico sem margens. Platão é no mais remoto da existência, e no mais próximo Heraclito. O canto das esferas soa a milhões de léguas... Mas o rio desliza a nossos pés.» (EMP, 221). Este texto vem, curiosa e significativamente, no contexto da sua reflexão sobre o mistério do homem ou dessa profunda treva onde se esconde a luz que dificilmente sobe «à tona do nosso intelecto esclarecido» (*ibid.*).

<sup>3</sup> Em *O Bailado*, Pascoaes ironiza com os filhos das luzes – alusão, sem dúvida, ao optimismo antropológico e científico herdado do Iluminismo racionalista – que pensam poder escancarar a sua janela interior, para deixar entrar o sol (da razão) e iluminar todos os recantos da sua casa interior. E comenta: «- Por mais que rias e gracejes, caro leitor, lá no fundo, bem no fundo, és a tristeza, o medo, a morte: uma sombra tecida pelas mãos de todos os fantasmas...» (BA, 162).

<sup>4</sup> «Se o mistério das cousas seduz, sedutor e terrível é o mistério da vida e do seu destino» (PL, 180).

<sup>5</sup> Confessa, por isso, em *O Homem Universal*: «Sinto sempre, perante a minha e as outras pessoas, uma estranheza inexplicável...» (UF, 48). Diz ainda em *O Pobre Tolo*: «Sou, para mim, alguém que desconho...» (PTv, 271). E em *As Sombras*: «E, no meu ser, encerro tais segredos, / Que esta minha figura, aos olhos meus, / Dir-se-á feita de sombras e de medos.» (SO, 93).

<sup>6</sup> O homem é «o único animal admirado de existir, – o que o afasta dos outros animais, que existem com a maior naturalidade, numa compreensão total da existência, embora inconsciente. Estivéssemos num restaurante, como um boi no meio dum lameiro!» (SA, 216). É que «o homem é, de todos os animais, o menos banhado em sol, o mais fantástico» (SA, 34).

seres, como uma excepção a indiciar uma ruptura na ordem geral do Universo. Donde lhe vem esse carácter «miraculoso», admirável ou maravilhoso?<sup>7</sup>

O espanto provoca, de facto, no Pensador, a interrogação. E a interrogação provoca a meditação cismadora ou a escuta desse silêncio em que se recolhe o segredo de si mesmo; ou, se quisermos, ele provoca a prescrutação, com a mira do olhar metafísico voltada para esse escuro profundo em que se oculta a mais profunda verdade de si: «Olho meu próprio ser, como quem olha / O fundo dum abismo» (ELG, 248). E todavia, como pode o homem olhar-se a si mesmo, tomando distância em relação a si, para se apreender na sua mais profunda verdade, se essa verdade é parte de si? É que, pensa ele, nós «somos, em nós, como o peixe na água» (UF, 7) e, por isso, não temos de nós próprios mais que uma sensação «vaga e indefinível». «E, se a intelectualizarmos, é já um produto artificial.» (*ibid.*). Verdadeiramente, onde o homem melhor se conhece é nessa íntima e incomunicável experiência de si mesmo, anterior a todo esforço de conceptualização, nesse inefável sentimento ou «sensação que temos de nós próprios» (*ibid.*) e que, no caso de Pascoaes, é a própria experiência saudosa de si mesmo. E assim, por mais conceitos e palavras em que tente exprimi-la, por três razões sobrepostas, jamais desvela o fundo mais fundo do seu mistério: primeiro, em razão do seu próprio carácter misterioso; segundo, pela incomunicabilidade do que dele, apesar de tudo, experiencia; terceiro, porque a saudade, através da qual o intui e em alguma medida o desvela, é ela própria um mistério<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> «Sim, há qualquer cousa, em nós, que, por virtude própria, se anuncia, mas dum modo misterioso ou exterior à nossa consciência.» (SA, 178).

<sup>8</sup> Bem o entendeu D. Garcia-Sabell, como nos diz ao escrever: «La Saudade convierte al hombre en un enigma viviente, en una esfinge vuelta hacia dentro, misterio rodeado de misterio, niebla sin paisaje, profecía sin provenir» (*La Saudade por dentro*, in *La Saudade*, vol. colectivo, Editora Galaxia, Vigo, 1953; reproduzido in Afonso Botelho e António Braz Teixeira, *Filosofia da Saudade*, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa, 1986, pp. 471-497. Citámos da p. 483 deste último).

A esta condição misteriosa do homem acresce, como já tivemos ocasião de ver, a sua condição dramática. Acresce e inere, porque o mistério humano é já, em si mesmo, um drama para o homem, drama doloroso, vivido no palco de uma existência sedenta de luz, mas fechada num horizonte de escuridão. É que, se «não sabe quem é, nem de onde vem, nem para onde vai» (PL, 181), a sua solidão, o seu desamparo e o sentimento de estar perdido tornam-se particularmente perturbantes<sup>9</sup>. Sem referência e sem arrimo, a noite do seu mistério torna-se lugar de medos e aflições<sup>10</sup>, mais adensando o seu drama de ser, já em presença a partir de outros fundamentos<sup>11</sup>. Privado de horizonte luminoso, toda a sua existência perde sentido, e então o homem «sofre

---

<sup>9</sup> «O homem é, para si mesmo, um sítio ermo e nocturno, povoado de estranhas Aparições... Empalidece de medo, ao ver-se perdido na sua noite... Ele é *alguém* que se ignora.» (VES, 116).

<sup>10</sup> Da sua própria experiência dramática nesta linha deixou Pascoaes inúmeros testemunhos. Destaquemos apenas dois, extraídos de uma das suas colectâneas poéticas mais eivadas de dramatismo existencial:

Tenho medo de mim, que sou para mim próprio  
Estranha criatura sempre aflita,  
A esconder-se na sombra, a ressurgir ao luar.  
A um tempo revelada e misteriosa,  
Ignota e conhecida, perto e longe...

(CA, 196)

Quem és tu? Quem és tu? Que estranha voz  
A interrogar-me sempre? Não se cala!  
Sou para mim como um segredo antigo,  
Eu mesmo sou a treva universal,  
Onde, ansioso e doido, me procuro!

(CA, 203).

<sup>11</sup> De si mesmo e do homem em geral o Poeta o diz, quando o diz do pobre tolo: «Assim a dor e a noite afligem tanto / O pobre miserável; e com ele / Se confundem na mesma negridão.» (PTv, 278).

porque *deseja* e o seu desejo é inútil, como um sol que alumiasse mundos mortos...» (*ibid.*).

Na verdade, o mal-ser estrutural do homem reflecte-se em mal-estar não só no plano existencial, mas também no do conhecimento de si. Neste, como naquele, implica um desencontro de si, uma ausência de si, um irremediável e perpétuo andar perdido de si em procura de si. O homem não sabe o que é, porque verdadeiramente ele não é : *é* e *não é*. «O homem é um *sim* e um *não* coincidindo [...]. Nem é *sim* nem *não*; é outra coisa sem nome, ignorada, intacta ainda e verdadeira.» (BA, 30). É esta íntima contradição, que, ameaçando defini-lo como absurdo, mais que como simples mistério que se sabe mistério, redonda para ele em consciência dramaticamente obscura de si mesmo. Na luminosidade do seu ser inscreve-se a obscuridade do seu não-ser, onde aquela se retrai como em fundo escuro e impenetrável, «ignorada, intacta ainda», apesar de encerrar em si a possível promessa da sua íntima, última e decisiva verdade. Verdadeiramente, ele é uma entidade «sem nome», um desconhecido para si mesmo. Inconformadamente, sabe apenas que «o homem é mais do que ele próprio»; mas «*esse mais* é o silêncio profundo da sua alma, que sabe tudo e não diz nada» (HU, 122). Daí que a saudade metafísica seja nele também (res)sentimento dessa mal-informação, resultante da sua mal-formação. É esse ressentimento saudoso que nele se converte em cisma intuitiva do coração tentando, na sua meditação ensimesmada ou no seu cismar, descortinar no horizonte escuro esse nome de luz em que finalmente se encontrasse a si mesmo.

Mas a mal-formação do homem é global, atinge toda a sua estrutura ôntica e reflecte-se em todo o seu existir. Interiormente cindido em ser e não-ser ou em *sim* e *não* <sup>12</sup>, ele é, no plano do

---

<sup>12</sup> «O homem é e não é [...]. Somos um eterno conflito, duas palavras em conflito: *sim* e *não*; a onda no seu vai-vem constante» (SP, 27).

ser, uma contradição viva a tentar reduzir-se a simples paradoxo, pela redução do *não* ao *sim*, tal como, no plano do conhecimento, é um absurdo vivo<sup>13</sup> a tentar reduzir-se, pela mesma via, a simples mistério. No plano do existir, como no do conhecer, o homem procura-se mas não se possui. Duplamente cindido e duplamente cismático, é para si mais ausência que presença. Pressentindo, no seu ser-não-endo<sup>14</sup>, como seu próprio, o horizonte do puro ser, vive na inquieta tensão de o atingir e nele repousar. Assim desencontrado de si, em busca de si num além-de-si, o homem revela-se, pascalianamente, como o ser que activamente «excede os seus limites» (SP, 18). O seu modo de existir é o da excedência de si. Existe desajeitadamente em modo de dis-tensão de si para si ou entre si e si, em ansiosa procura de si, sempre fora de si e jamais em si, num espaço e numa atmosfera intermédios entre o puro sono do puro nada e a plena vigília do puro ser, «num doloroso anseio e torvo sonho» (RP, 117).

Nesse sonho que ao mesmo tempo o alenta e o deixa frustrado, o homem sente que vive em demanda dum impossível que deseja tornar possível<sup>15</sup>. No conflito entre ser e não ser, reconhece que o ser-apanas-ser que deseja ser é próprio só de Deus. Mas esse é o seu projecto; ele quer ser à altura de Deus<sup>16</sup>. Enquanto não o realiza, «o homem não é ele próprio: é apenas a sombra vã do seu destino. Ser, só Deus.» (SP, 134). Assim dividido entre o projecto e a realidade, aparece diante de si «miserável e sublime» (HU, 91), na pascaliana condição de «miséria de grande senhor»<sup>17</sup>. Esse é o seu paradoxo<sup>18</sup>.

---

<sup>13</sup> «O homem é um *sim* negativo e um *não* afirmativo» (SA, 150).

<sup>14</sup> No ponto de partida e no horizonte da sua procura está sempre este espanto dramático: «Ó criatura como é que tu és, não sendo!...» (VES, 54).

<sup>15</sup> «A alma humana aspira ao impossível [...]. Sim, aspiramos ao impossível. Que somos nós senão um impossível realizado ou a realizar-se? Que somos nós senão um absurdo, no meio das cousas naturais?» (SP, 29).

<sup>16</sup> «O homem, como escândalo ou ser discordante da Natura, aspira ao Sobrenatural, à imortalidade, à divindade!» (PP, 43).

<sup>17</sup> Cf. Blaise Pascal, *Pensées*, 398. A ideia do homem como miserável e todavia quase divinamente rico é dada com particular expressividade no poema de *Últimos Versos* que significativamente o Poeta intitulou «Miséria».

Sublime pelo *sim* que inscreve nele um projecto divino, miserável pelo *não* que teimosa e inexoravelmente o contraria. «O homem é, portanto, uma espécie de divindade decaída, fulminada, isto é, demoníaca.» (LM, 271). Dizer «uma espécie de» exprime uma hesitação no pensamento do Pensador. Sabemos já que, em outros momentos do seu pensar hesitante, o homem é identificado com o próprio Deus que, encarnando no mundo ou nele decaído, no homem se torna consciente da sua queda e por ele procura realizar a sua redenção. Como quer que seja, o homem traz em si uma memória ôntica de Deus, que é o espírito ou a alma. Essa memória, ao mesmo tempo que desperta e mantém viva nele a consciência dramática, torna-se também princípio de esperança. O homem ousa tentar realizar o seu projecto divino, porque pressente que há nele, como seu próprio, algo de originariamente divino.

A identificação desse originário divino com a alma acaba por reduzir, no homem, o drama estrutural de ser e não ser ao seu interno conflito entre o espírito e a matéria de que é feito. O apelo do ser é inerente ao espírito, o do não-ser à matéria<sup>19</sup>. O homem é divino pelo espírito que o habita e demoníaco pelo corpo em que este se encontra encarnado. Pelo espírito abre-se nele o infinito horizonte do ser<sup>20</sup>; pela matéria fecha-se de novo na sua finitude

---

<sup>18</sup> Em termos muito directos, assim Pascoaes o exprime neste passo do *Livro de Memórias* : «Finito, o homem aspira ao Infinito; mortal, não se conforma com a morte; escravo, sonha a liberdade. É uma liberdade escravizada, uma imortalidade condenada à pena última, um Deus que afinal não é ninguém.» (LM, 230). E em *Os Poetas Lusíadas* fala dele como de um «esboço em barro e sangue de uma figura ideal, que não existe...» (PL, 181); «A sua existência é tudo e nada» (*ibid.*).

<sup>19</sup> O homem «é um Anjo pelo que sonha; e um Demónio pelo que pratica assujeitado às grosseiras contingências do corpo. Esse *anjo e demónio* quer ser só anjo; essa alma e corpo quer ser só alma!» (PL, 180).

<sup>20</sup> «Se os animais são como circunferências, que tentam fechar o espaço, o homem é uma pirâmide, que aspira a ultrapassá-lo.» (MC, 32).



real, que a morte acaba por dissolver em nada<sup>21</sup>. «E, deste modo, a matéria e o espírito coexistem em nós, não em paz e sossego, mas num conflito que é a alma da tragédia.» (*ibid.*). Tão próximo de Deus e tão próximo do nada, um quase Deus igual a quase nada (cf. UV, 108), eis o homem.

Já sabemos que quando o Poeta fala em tragédia nem sempre quer indicar um sentido trágico; muitas vezes significa apenas drama. No entanto, a sua concepção antropológica oscila entre o simplesmente dramático e o verdadeiramente trágico. A tensão idealista, metafísica e religiosa que anima toda a sua ontologia tem aqui especial incidência. Ela denuncia, por si mesma, a convicção do Pensador de que, sem abertura para o divino, o homem redonda num ser definitivamente fechado e, por isso, verdadeiramente trágico. Não obstante, por vezes, essa tensão decai, e Pascoaes hesita entre a ideia esperançosamente dramática e a ideia desesperadamente trágica<sup>22</sup>.

Na oscilação do Pensador, o pessimismo atinge mesmo, por vezes, um grau extremo. Em diversos lugares da obra<sup>23</sup>, Pascoaes vê a condição humana não apenas como trágica, mas também como tragicómica: «Somos um personagem de tragicomédia, um misto de Hamlet e Tartufo», escreve em *Santo Agostinho* (SA,

---

<sup>21</sup> «O homem será sempre o corpo dum macaco esboçado pelo demónio e a alma dum anjo concluída pela morte.» (PTp, 16).

<sup>22</sup> Assim, por exemplo, quando escreve em *Últimos Versos*: «Ninguém suporta / A felicidade / Que nos dispersa / Em névoas de quimera. / Mas a desgraça nos concentra / Em nosso ser. É uma chamada / Ao mais profundo de nós próprios. / Somos, no riso que se eleva, / Imagem vã. / Mas somos nós / Em cada lágrima a cair / Dos nossos olhos /.../. E adoramos, por isso, o desespero» (UV, 126). A ideia do homem como quase-nada aberto ao infinito divino alternando com a hipótese de não passar de um simples quase-nada redutível a puro nada é dada, na mesma colectânea, na imagem matemática do homem como constituído por «Zeros e zeros a seguir / A um número Um / Irradiante / De pitagórico prestígio», hipótese que o Poeta logo faz acompanhar da interrogação: «Ou simples zeros / Em número infinito?» (UV, 109).

<sup>23</sup> Veja-se especialmente: PL, 182; LM, 76-77; PTv, 280-281; SA, 216-217; e *Uma carta a dois filósofos*, publicada em «A Águia», vol. VIII, 2ª série, nº 43 (Julho 1915), pp. 11-19 e reproduzida em SS, 179-188. O lugar em referência é de SS, 182.

216). Uma tal concepção traduz, de facto, um agravamento da pura perspectiva de tragédia. Conceber a existência do homem como tragicomédia é afirmar, ao mesmo tempo, o seu carácter catastrófico, com o seu *pathos* próprio, e a ausência de qualquer *com-paixão* por parte de quem mais seria de esperar, isto é, de Deus «Criador» do mesmo homem. Em vez de compaixão, ela suscita o seu riso irónico, a fazer coro com o riso sarcástico do Demónio, ou, na própria expressão do Poeta, «As risadas cruéis de Satanás / E o sorriso dos Deuses!» (RP, 114). Nesta perspectiva, Deus não só recusa abrir-se ao homem como horizonte da sua esperança, mas ainda o contempla com superior desprezo. A solidão trágica torna-se então absoluta.

Esta perspectiva sobre o ser humano, que subjaz à oscilação entre a perspectiva trágica e a dramática é, de facto, em Pascoaes, a mais radical, sendo anterior e condicionante em relação a estas, que são apenas suas derivações, tentativas de correcção de uma perspectiva que instintivamente se recusa. Aquela representa já uma certa rarefacção, pelo implícito apelo ao sentimento de alguém que acompanhe esse herói trágico, que é o homem, em sim-patia reconfortante; esta representa, para além disso, uma tentativa de redução do trágico ao puramente dramático pela inscrição de uma abertura de esperança, isto é, de uma hipótese de salvação. Diferentemente, a perspectiva tragicómica vê o homem na sua radical e absoluta miséria, sem lugar nem para a esperança nem para a consolação. Infelizmente, para Pascoaes, ela parece decorrer, com mais verdade que as outras duas, da compreensão do homem a partir da sua origem e da estrutura ôntica em que essa origem o configura.

Com efeito, o homem apresenta-se como uma figura radicalmente tragicómica porque apresenta, de raiz, uma figura ridícula, caricata, destituída de seriedade<sup>24</sup>. Pascoaes esboça esta filosofia do carácter caricatural do ser humano especialmente no

---

<sup>24</sup> «O homem é um anjo decaído e depenado, caricato e doloroso; um personagem de tragicomédia.» (LM, 76).

Canto XII de *Regresso ao Paraíso*. Ao ser enquanto ser compete a seriedade, quer dizer, a perfeição estrutural, o acabamento ontológico, numa palavra, a verdade de si mesmo, enquanto correspondência com o modelo perfeito a que deve obedecer. Nesse sentido, rigorosamente, só o Ser absolutamente perfeito é sério ou a sério. Todos os demais inscrevem em si uma componente de risibilidade, todos são, em alguma medida, caricaturas, falsificações do Ser. Não são o que, como seres, deviam ser. Não obedecem ao modelo perfeito de ser. Tais são todos os seres imperfeitos que preenchem o mundo da «Criação».

Os seres infra-humanos, no entanto, revestem-se, apesar de tudo, de uma relativa seriedade, na medida em que, no seu plano ontológico próprio, são o que devem ser, perfeitos, acabados, verdadeiros. Coincidem com o seu modelo e, por isso, coincidem consigo próprios. Nessa medida, são coisas sérias. Não assim o homem. Esse é verdadeiramente um ser caricato, porque, diferente deles, é um ser inacabado, imperfeito, falsificado, na própria ordem do ser em que lhe compete ser. É que ao ser humano compete ser à imagem e semelhança de Deus, seu verdadeiro modelo<sup>25</sup>. O homem, Verbo divino encarnado, é o ser que devia ser como Deus e que todavia se descobre apenas sua «humana e vil caricatura» (SE, 173)<sup>26</sup>. A sua configuração caricatural advém-lhe justamente de, na sua origem e estrutura, aparecer como um

---

<sup>25</sup> Nos outros animais, o modelo próximo é o do próprio pai. Não assim no homem, que se define pela capacidade auto-criadora, que introduz uma ruptura na repetitividade da Natureza, indiciadora do seu carácter e do seu modelo divinos. «Num animal, a herança psíquica é tão perfeita que o filho repete o pai. Na criatura humana, essa herança é incompleta. Sendo incapaz de reproduzir os antepassados, é obrigado a ser original. Onde falha a lembrança perpetuadora, surge a esperança criadora.» (DP, 142).

<sup>26</sup> Com alguma *nuance*, a mesma ideia essencial é dada, em *O Pobre Tolo*, nestes termos: «Nós que somos? / Tristes caricaturas decaídas / De deuses e de monstros mitológicos /.../ E toda a nossa vida não é mais / Que uma pobre e banal Mitologia / Desfeita em velhos trapos e farrapos... / Uma tragicomédia; quer dizer, / Qualquer cousa de grande e inferior / À sua mesma universal grandeza...» (PTv, 280-281).

distorcido arremedo de Deus. Assim o explica o nosso Pensador em *Uma carta a dois filósofos* :

A caricatura tem a sua origem na tragédia mais íntima da Vida. Foi Deus que a inventou, a fim de quebrar a infinita monotonia da Identidade originária, do Mesmo, esse deserto sem limites. Quando os outros pulularam do Mesmo, logo se fez aquele riso de ironia que vai do sorriso discreto das estrelas à gargalhada olímpica do sol. Eu não falo, não penso, não me comovo, sem que um sorriso irónico, misterioso, vindo de longe, incida sobre mim... É que nas minhas ideias, sentimentos, lágrimas, alegrias, existem dois elementos heterogêneos, em mútua relação de contrastes, que desenharam um íntimo perfil contraditório, incoerente, e, por isso, em caricaturais atitudes que fazem rir *Alguém* que eternamente me contempla...<sup>27</sup>.

A referência expressa ao Mesmo e aos outros tem em vista o pensamento de Leonardo Coimbra, o filósofo amigo do nosso Poeta, que constitui um dos destinatários da *Carta*. Pascoaes assume essa dialéctica do Mesmo e dos outros e nela inscreve a sua própria filosofia do homem-caricatura. O homem é estruturalmente caricato em razão da sua não-mesmidade ou não-identidade com o modelo originário de si, que é Deus, concebido como esse Mesmo de que fala Leonardo. Ele é portanto caricato ou ridículo porque é «incoerente» ou contraditório no interior de si mesmo. Na sua identidade foi introduzida a alteridade. Assim, ele não é verdadeiramente ele mesmo, mas outra coisa. Quer dizer, não é o que devia ser conforme o seu modelo divino. É apenas «o macaco ridículo garatujando a caricatura de Deus» (BA, 18). Não passa de um esboço, espécie de «criatura» saída abortada das mãos do «Criador»<sup>28</sup>.

Essa distância de si a si, ou de si ao seu modelo divino, abre-se no ser humano com a emergência da sua alma espiritual. Foi a emergência da alma humana, no processo da «Criação», que

---

<sup>27</sup> In SS, 182.

<sup>28</sup> O homem «este animal surpreendente está ainda no seu esboço. As tintas e os materiais não se fundiram por completo na expressão translúcida e perfeita.» (BA, 136).

fez irromper no mundo a caricatura e, com ela, a risibilidade. A partir daí «Na seriedade universal vagueia / Um riso, um verme roedor... a alma!» (RP, 114). A alma humana é pois o próprio riso consubstanciado. Com ela, surgiu no mundo um espaço de risibilidade, que medeia entre a seriedade dos seres infra-humanos e a seriedade de Deus. O homem nem possui a seriedade de uns nem de Outro: «Nós somos uma caricatura do Macaco e de Deus» (PL, 71). O riso da alma, ou melhor, o riso que é a alma é um «verme roedor» da seriedade porque introduz no ser humano essa distância entre si e si, esse espaço vazio, falso ou oco, minando a substância dessa seriedade ou da sua verdade, tornando-se um factor de inflação, ou inchamento sem cobertura, da moeda humana. É pela alma que o homem soa a falso, porque ela amplia a esfera do seu ser a uma medida que o ultrapassa infinitamente. Define-o pela indefinição, pela incoincidência, pelo inacabamento e, em última análise, pela absurdidade. O homem não é o que é e é o que não é. Leva consigo, é certo, a memória da Origem ou do modelo divino de si, que transforma protensamente no seu projecto divino. A alma é esse projecto divino e é como tal que introduz no homem uma projecção para além de si que, na verdade, é apenas distensão em vazio de si. Não passando, porém, de projecto, o que ela institui no homem é esse não-estar-bem-em-si-mesmo, esse mau jeito de ser, que é o princípio imanente da sua risibilidade, da sua não-seriedade, do seu ser caricatural. E assim o homem aparece diante de si mesmo como mero esboço disforme que não chega a ser forma, apontamento em desapontamento, sugestão e desilusão. «O homem é anormal na Criação... / Pobre caricatura... esboço informe / De pressentida imagem animada, / Que poderia vir a ser a Beleza...» (RP, 114). O que, em sua aparência de definição e acabamento, diz de si mesmo é, por isso, apenas um disfarce.

O mais grave da condição humana, ou o verdadeiramente tragicômico da sua tragicomédia, não reside, porém, ainda, na ousada e ridícula pretensão de o homem ser divinamente – isso

poderia constituir mesmo um princípio de grandeza e seriedade –, mas na hesitação entre sê-lo e não o ser. O homem define-se também como o ser hesitante. A hesitação «entre o bicho que foi e o anjo que pretende ser» (PL, 64) é a sua fealdade constituinte ou o seu verdadeiro pecado estrutural<sup>29</sup>. É fealdade e pecado porque o define pela negatividade, enquanto suspensividade da afirmação: o homem «nem é *sim* nem *não* » (BA, 16). Verdadeiramente, o homem não é ; entre o mero existir e o puro ser, ele *vive*. Viver significa também para Pascoaes hesitar entre existir e ser ou entre ser corpo-só-corpo e ser alma-só-alma<sup>30</sup>. Falta-lhe o esplendor da afirmação, que é o esplendor do ser<sup>31</sup>, a verdade luminosa de si, a «Beleza». Falta-lhe a definição, o acabamento, o «nítido perfil»<sup>32</sup>. O homem é feito de indecisão, indefinição, hesitação<sup>33</sup>. Se é verdade que o seu modelo ideal é o Ser plenamente afirmado na sua beleza esplendente, o seu modelo real é o do pobre tolo no meio da ponte, hesitante entre um aquém e um além, «Num ímpeto de angústia, a destacar-se» (PTv, 271), a quem o Poeta censura: «Não existes... / E o teu desejo é ser... /.../

---

<sup>29</sup> Em *Os Poetas Lusíadas* Pascoaes identifica a caricatura com o pecado, exactamente em razão do seu carácter de fealdade. O pecado faz rir o Diabo (vicentino, no caso) porque «o Pecado é caricatura e fealdade» (PL, 64).

<sup>30</sup> «O corpo tende para a alma, a alma tende para o corpo. Resultado? Um corpo animado que não é alma; uma alma corporizada que não é corpo: o *ser que vive*» (PTp, 17).

<sup>31</sup> A existência humana é toda ela uma luta dramática por esse esplendor da afirmação do ser, que nunca chega: «Ó tragédia das tragédias! / Este nada que somos / Em luta acesa, / Para que tudo seja um grito, ao menos, / Que petrifique / Como os três gritos / Da Esfinge ou das Pirâmides.» (UV, 164).

<sup>32</sup> «O ideal seria um corpo conforme Fídias, e uma alma conforme Paulo» (SA, 168), quer dizer, um corpo perfeitamente acabado numa alma inteiramente realizada ou encontrada. Esse homem perfeito é algumas vezes simbolizado, na obra, pelo Adão antes da queda, tal como saiu das mãos de Deus, plenamente coincidente com o projecto divino. A sua antítese perfeita seria o puro animal com forma humana, o orango, onde não adveio ainda a alma espiritual. A nossa desgraça, pensa Pascoaes, é que, em virtude dessa lama que nos anima, «não somos Orango nem Adão; mas uma tendência daquele para este, ou, melhor, uma hesitação entre este e aquele» (SA, 167).

<sup>33</sup> «Somos a nuvem, o ser ondulante de incerteza, onde o Tempo adquire uma vaga figura esfumada em vagos sentimentos.» (BR, 108).

És um desejo apenas, ilusório / Ímpeto de alma, inerte,  
incondensável, / Suspendido no Vácuo eternamente.» (PTv, 274).

Essa ausência de «nítido perfil» ou de decidida afirmação e definição põe em causa a própria substancialidade do homem. Verdadeiramente ele não é em si, mas fora de si, sempre e a um tempo em busca e em fuga de si. No interior do devir cósmico e do mistério do tempo, o homem *não é, vai tentando ser*, qual estrela cadente ou fenómeno transitório e inconsistente. A substância em que deveria definir-se, concentrar-se e encontrar-se esvai-se assim em fenómeno e volatilidade. É mais aparência que essência, espécie de «fantasma de presença» (TP, 304) ou de ausência em aparência de presença. A posse de si, o estar em si, são no mínimo duvidosos<sup>34</sup>, de modo que, na melhor das hipóteses, «o homem é feito dum mínimo de substância, a estritamente precisa para que ele não seja apenas um fantasma.» (SA, 167)<sup>35</sup>. O homem é apenas «um sobressalto iluminado» (VES, 218), «tentativa dum outro ser» (VES, 163), «Sombra de sonhos futuros / E de sonhos já perdidos» (TP, 304). Em termos embora de valor mais literário que científico-filosófico, Pascoaes considera que ele «não é *substância* nem mesmo *qualidade*; mas um simples *advérbio* duvidoso...» (SJT, 79). Quer dizer: nada de decididamente consistente, definido e afirmativo. Define-se pela indefinição, como apenas «qualquer coisa». Mas «*essa qualquer coisa*» escapa-se à nossa apreensão e compreensão; talvez seja um *quase nada*, na melhor hipótese para os que aspiram a uma existência substancial» (SA, 177).

---

<sup>34</sup> «...esse hesitar entre o ser e o não ser, o *est non est*, abala todo o nosso mundo moral [entenda-se: o nosso ser consciente]. Por isso, vivemos perplexos, numa posse duvidosa da nossa pessoa, que, entregando-se, nos foge, ou, só fugindo, se nos entrega.» (SA, 269).

<sup>35</sup> Pascoaes chega mesmo a afirmar: «Somos fantasmas» (SJT, 43). No seu modo absoluto, porém, a afirmação deve considerar-se como hiperbólica.

Esse «quase nada» é todavia alguma coisa. Não é o puro Ser, mas também não é o puro nada. É ser imperfeito ou inacabado. A imperfeição é nele «o *sinhal humano* », quer dizer, o que constitui o homem como «esforço para uma criação além das cousas criadas» (PL, 159, em nota)<sup>36</sup>. Em razão dela, entre o nada e o Ser, «o nosso ser é desejo de ser» (SA, 301). O homem define-se também como ânsia ou desejo. Ele é «a criatura insatisfeita» (CA, 157), a «sombra onde brilha uma infinita ânsia» (JP, 33), «máscara acesa num grito», «alucinação doentia e febril de Deus» (PL, 181). O sólido de Parménides, ou de uma absoluta definição e consistência, é apenas o nosso projecto de ser. Do que na verdade somos feitos é da água de Heraclito, e por isso somos oceânicos, ondulatórios, em perpétua ânsia<sup>37</sup>. Dito em metáfora de outra ordem, muito mais que um bípede implume, «o homem é um ser alado» (PE, 145) e «a nossa vida é um perpétuo desejo de mais além, asa que tende para cima» (HU, 105). Voa no infinito espaço ideal do seu desejo, em ânsia metafísica de passar além do real, servido pelas asas da fantasia que o constituem como um «fantasma alado» (SA, 234).

O homem é consciente do seu ser caricatural ou da sua disformidade. E tem naturalmente dificuldade em se apresentar como tal. Há nele um pudor da sua miséria estrutural que logo se converte em instinto de disfarce. Por isso, em regra, ele não se apresenta, mas representa. Não se apresenta como o que é,

---

<sup>36</sup> Explicando com palavras do nosso Pensador, isso quer dizer que «a sua característica principal ou única, é o seu poder, embora efêmero, de exceder as suas forças naturais, como num ataque de loucura. Não coincide consigo mesmo, como acontece às cabras e aos carneiros, e prolonga-se para além dos seus limites.» (SA, 247).

<sup>37</sup> «A nossa substância é muito maleável; nunca endurece numa forma terminante. Porquê? Porque é genésica, marítima, em perpétuo movimento ou nascimento.» (HU, 87).



representa o que não é. Usa máscara<sup>38</sup>. À caricatura que é do ser, sobrepõe a sua auto-caricatura (VES, 63). A sua máscara é o que Pascoaes, prendendo-se à etimologia latina, designa, às vezes, por a sua «pessoa»<sup>39</sup>, significando o mesmo que personagem, isto é, a representação que fazemos de nós mesmos quando estamos em sociedade<sup>40</sup>. O homem social é caricatura do homem natural. Nele, «o que parece encobre o que é» (*ibid.*). Pascoaes privilegiou sempre o homem natural sobre o homem social. Também nisso foi um romântico. A sociedade é um universo de aparências ou de hipocrisia<sup>41</sup>. A aparência encobre a verdade ou a essência, evitando a sua transparência.

Ao esconder a sua verdade, a máscara social torna-se, no homem, princípio de vaidade, vanidade ou vacuidade. Transforma-o nesse «brutinho vaidoso e guloso que escreve o seu nome com letra grande» (BA, 17). Fá-lo esquecer a sua real miséria<sup>42</sup>, que é a sua verdade próxima, e a sua verdadeira

---

<sup>38</sup> A este tema dedica Pascoaes expressamente os capítulos «Da pessoa» e «As máscaras», de *Verbo Escuro*.

<sup>39</sup> Assim, por exemplo, quando escreve expressamente: «A herdada faculdade de fingir criou a *pessoa*, a figura atrás da qual nos escondemos, – a figura que anda, pelo mundo, em nosso nome.» (VES, 64).

<sup>40</sup> «Toda a criatura humana é *personagem*, ou pessoa posta em público, muito preocupada com o seu *papel* ... Em casa somos pessoa, e, no meio da rua, personagem ou pessoa para os outros» (SA, 217). «O homem só é verdadeiro quando se julga incógnito. Se tem de representar a sua pessoa, a arte absorve-o, e desvia-o do seu próprio ser.» (VES, 63).

<sup>41</sup> Pascoaes desdenha ironicamente da primazia que as pessoas tendem a atribuir à sua condição e à sua função sociais, a começar pelos amigos de infância e juventude que conheceu próximos da sua verdade transparente, e agora «tão diferentes do que foram, metidos num *modus vivendi* que os absorveu por completo! Já não são eles, mas o senhor advogado em tal comarca, o senhor juiz em tal comarca, o senhor notário em tal comarca, o senhor deputado às Cortes...», existindo todos eles «numa atitude oficial» (BA, 23).

<sup>42</sup> Verdadeiramente, para quem sabe ler o seu sinal, «a máscara é a vera efígie da morte» (VES, 69), o sinal da extrema miséria humana. O homem já nasce com o instinto dela – «Nascer é pôr a máscara» (*ibid.*) – porque já nasce condenado à morte e tem necessidade de disfarçar a sua condenação. Além de disfarce, a máscara é buscada como defesa contra a tendência de auto-destruição inerente à criatura humana. «À interna força dispersiva opõe-se a figura externa que se concentra e aperta sobre si mesma.» (VES, 71).

grandeza, que é a sua verdade remota. Verdadeiramente o que ela lhe traz é esse vazio, vão de inchamento ou va(n)idade que apenas tornam mais caricato o «macaco ridículo» (BA, 18) que ele é. Daí que Pascoaes prefira, na teoria e na prática, o isolamento<sup>43</sup>, em que se torna mais fácil viver próximo da verdade de si mesmo. Em vez da máscara social, considera ele, «precisamos de vestir de seriedade a terrível caricatura que [já] somos»<sup>44</sup>.

Além de falso remédio para a nossa miséria ontológica, a máscara humana tem efeitos secundários igualmente negativos. Ela é obstáculo à transparência também na dinâmica da comunicação entre as pessoas. Em vez de facilitar a vida social torna-a mais difícil, porque quando duas pessoas se encontram, ela interpõe-se entre elas e o que se toca ou comunica já não são verdadeiramente elas mas as suas máscaras. O próprio revestimento corpóreo da alma funciona aí como máscara. Por exemplo, «quando beijamos uma face bem-amada, sentimos *inesperadamente* o encontro do quer que é de inerte e insensível, onde o nosso beijo desfalece», porque «são elas que se tocam», as máscaras (VES, 69-70), e não nós mesmos. A comunicação humana só seria plena quando fosse realizada entre almas, na pura transparência do espírito. E todavia, sem máscara não comunicamos. Só pela máscara do nosso rosto exterior ou corpóreo se torna visível e sensível o nosso ser interior. Só através da sua aparência é que ele aparece. A própria Beleza absoluta ou divina precisa de descer à «humildade» da máscara para aparecer ou «a fim de pertencer a alguém, sendo vista» (VES, 71). E assim «a criação é um bailado de máscaras... cósmico estruendo tenebroso!...» (*ibid.*). Nessa medida e nesse sentido, a condição tragicômica não atinge apenas o homem individual, estende-se à sociedade e ao próprio cosmos.

---

<sup>43</sup> «À sociabilidade prefiro o isolamento.», escreve em *Uma carta a dois filósofos* (in SS, 183).

<sup>44</sup> *Ibid.*

## 2. O divino do homem: a alma

Na miséria do homem inscreve-se todavia, e por mais que dele faça um ser caricatural, um título de grandeza: a alma. Como quer que tenhamos origem em Deus nosso «Criador», em nós «há uma centelha divina que se conserva intacta em nosso ser» (LM, 271)<sup>45</sup> e é a isso que chamamos alma. Não é por demonstração que a detectamos como tal. É por intuição directa. Para quem tem olhos de ver, torna-se imediatamente óbvio que «Em nós há qualquer coisa / De eterno e inconfundível, que se imprime / No sorriso, no olhar, no pensamento; / – Qualquer coisa que vive, além de nós, / E nos assinalou, e é na obra de arte [que somos] / O espírito do Artista.» (RP, 111). É por essa «qualquer coisa» de divino que o homem aparece como um «milagre» no conjunto da «Criação», como «um salto sobrenatural da Natureza» (PL, 170), com a marca de uma diferença essencial. Ela é o «sinal humano» por excelência, a tal ponto que o Pensador chega a dizer que o homem «é só alma» (HU, 29), não sendo o corpo senão a sua exteriorização para que lhe seja possível «figurar no carnaval da vida» (DS, 240)<sup>46</sup>.

É também por ser centelha divina que a alma aparece como presença de ausência ou memória ôntica de Deus, a transformar-se nostalgicamente em desejo e esperança dele<sup>47</sup>. Na obra da «Criação», o homem foi destinado pelo «Criador» para

---

<sup>45</sup> Expressões semelhantes são usadas em diversos lugares da obra. Assim, diz o Poeta, Deus, ao formar o homem, nele «introduziu uma centelha da sua divindade» (PL, 115); «Somos um sonho divino que não se condensou, por completo, dentro dos nossos limites materiais» (PTp, 14); somos «imagem reflectida» de um «corpo divino» (TP, 228).

<sup>46</sup> O ser humano «é só alma, sujeito, interioridade, desde as pontas das unhas às do cabelo. Aquilo a que chamamos corpo é apenas uma projecção da alma na existência, um processo de captar o tempo e o espaço, isto é, de definir o indefinido» (HU, 29-30).

<sup>47</sup> «Sendo ela a figura mais viva e perfeita da esperança e da lembrança, é o retrato de Deus desenhado pelo génio tenebroso da Natura» (PL, 161).

ser o lugar onde, no decaimento de si, Ele guarda a lembrança de si e alimenta o desejo de a si regressar<sup>48</sup>. A alma é essa reserva de divino no mundano, esse «sonho divino que não se condensou por completo» (PTp, 14; cf. ainda CA, 173), para que Deus pudesse continuar a sonhar-se, redimindo-se da sua queda. A alma constitui-se assim como espécie de «limbo interior» (PTp, 14), lugar reservado do sonho divino onde este se expande em «vago sentimental» (*ibid.*). Por ela o homem se define como «a criatura que se lembra» (RP, 121; 170), que tem, como o Poeta sublinha em *Regresso ao Paraíso*, uma história divina, que é história de perdição a transformar-se em história de salvação.

A ideia da alma como centelha divina ou imperfeita encarnação de Deus no homem (cf. CA, 173) fala, por si só, do processo da sua origem divina. Ela não vem de Deus por transmigração, à maneira platónica<sup>49</sup>. Emerge da matéria, no processo evolutivo do ser. Algumas vezes, sobretudo nas primeiras tentativas de explicação dessa emergência, Pascoaes pode dar a impressão de que ela se dá por força de um poder imanente à própria matéria inanimada<sup>50</sup>. Essa impressão, como tivemos já ocasião de verificar no capítulo precedente<sup>51</sup>, carece, porém, de ser compreendida à luz do contexto global da obra e do pensamento. Ao menos para a fase do pensamento posterior à inicial colagem do Pensador ao evolucionismo materialista, é verdade que a alma emerge da matéria, não porém por poder

---

<sup>48</sup> O homem «é, antes de tudo, uma alma que foi divina e aspira a regressar à Divindade». [*Homenagem a António Nobre*], in «Cadernos do Tâmega», 6 (1991), p. 72.

<sup>49</sup> Na obra do Poeta a custo detectámos alguma vaga sugestão poética da ideia de transmigração e consequente reencarnação, como quando escreve, exclamativamente: «Alma, sombra de Deus, longe de Deus, / Sozinha, a percorrer mundos, estrelas, céus, / Errando à triste sorte, / De corpo em corpo, isto é, de morte em morte.» (VET, 171).

<sup>50</sup> Ainda em *O Homem Universal* podemos ler a propósito: «Mas se o efeito é um produto da causa, e se a alma humana surgiu, na terra, é porque a terra a continha já virtualmente.» (HU, 201); e em *Da Saudade*: «A nossa alma consciente é a Natureza sobrenaturalizada por virtude própria, que ela tem o dom de se exceder.» (DS, 239).

<sup>51</sup> Onde se fala da evolução da matéria para o espírito, no processo do ser.

próprio da matéria, mas como um despertar do sonho divino presente e adormecido, desde a origem, nesse sono do ser que é a matéria inanimada. Poder da Natureza, não da pura matéria. Por isso «a alma, na verdade, é privilégio, dom da Graça, flor da terra humana, com uma gota de água no cálice, onde arde a Luz incriada.» (SJT, 230)<sup>52</sup>. Note-se, na impressionante beleza da imagem, como o Pensador sublinha o carácter de excepção, ruptura<sup>53</sup>, «privilégio», relativamente à ordem universal do processo cósmico. E como sugere a especial dependência do «Criador», que faz da alma uma «graça» ou «dom», qual gota de água no cálice da flor que da terra brotou<sup>54</sup>.

Mas o que é, para Pascoaes, a alma? Os elementos fragmentários e dispersos que nos deixou a propósito reflectem a consciência que tinha da sua misteriosidade, raiz da misteriosidade humana. Foi com desencanto de não poder conhecê-la melhor que escreveu estas palavras: «Sabemos todos / onde começa e acaba / o nosso corpo. / Mas quem sabe onde finda e principia / A nossa alma? / Falai, ó mestres da Sorbonne!» (UV, 161).

Em diversas referências da vertente final da obra, faz mesmo distinção de duas almas<sup>55</sup>: uma, «inicial» (GJ, 30), que é

---

<sup>52</sup> No mesmo lugar da obra, Pascoaes desdenha ironicamente dos que rebaixam a alma a menos que isso: «Hoje, a alma não acredita na sua antiga dignidade [...]. Considera-se, que ventura! uma ilusão do corpo, efêmera como ele...» (SJT, 229).

<sup>53</sup> Pela alma o homem afirma-se como «um salto sobrenatural da Natureza» (PL, 179).

<sup>54</sup> Como Pascoaes explica, em *Da Saudade*, o «milagre» da emergência da alma humana, no interior do dinamismo da evolução cósmica, dá-se por força da capacidade de excedência inerente à Natureza, a qual, entretanto, deve considerar-se como «misteriosa ou inefável, ou verbalmente inexplicável, não se admitindo, é claro, um Criador....» (DS, 240).

<sup>55</sup> Em vez de duas almas, Pascoaes refere por vezes «a alma» e «o espírito». O homem é então apresentado como uma estrutura triádica de corpo, alma e espírito. O termo «alma» designa aí o que noutros lugares chama a «segunda alma», enquanto que «espírito» designa o que nos mesmos chama a «primeira alma». Assim, por exemplo, diz em *Verbo Escuro*: «Corpo, alma e espírito são três pessoas coincidindo» (VES, 99); e em *Últimos Versos*, no poema

essa centelha divina de que vimos falando e é «parte integrante do Criador» (MC, 20), e outra, «final» (GJ, 31), que é oriunda dela e, como tal, adventícia ou não originária ou «parte integrante da Criatura» (*ibid.*). A «primeira » (MC, 21), a que chama poética ou instintiva ou criadora (MC, 21; UF, 143), é enformadora do corpo, seu princípio imanente de organização e de unidade (cf. SA, 130; HU, 36); a «segunda alma» (*ibid.*), que designa por alma racional ou crítica ou científica (cf. SA, 131; MC, 21; UF, 143), é formada a partir daquela, e «é filha da experiência dos sentidos e da análise do meio físico e moral» (SA, 130). Aquela, sendo divina, é imortal; esta, de origem humana, é mortal (SA, 131 e UF, 143). Embora, porém, a sua linguagem sugira que se trata de duas entidades distintas<sup>56</sup>, a sua caracterização faz antes pensar que Pascoaes tem em vista porventura mais uma dupla função e actividade que uma dupla entidade. Essa dupla função e actividade seria, respectivamente, a intuitiva ou «poética» e a racional ou «científica». De resto, o autor de *Vida Etérea* parece conceber a alma mais como puro fenómeno ou, melhor, como sucessão de fenómenos, do que como entidade subsistente. É a repetição ou sucessão desses fenómenos que cria em nós a ilusão de uma entidade<sup>57</sup>.

O seu conceito da «primeira alma» liga-se vagamente com a sua ontologia tendencialmente panteística. Ao atribuir-lhe a instintiva função «artística» de organizar o complexo vivo do

---

que intitula «Trindade»: «Se o espírito é divino, / É humana a alma, / E o corpo é animal.» (UV, 131).

<sup>56</sup> De facto, no lugar citado de *Santo Agostinho*, Pascoaes, antes de falar em termos de duas almas, está a falar do «subracional» e do «racional» a que correspondem duas razões, que ele relaciona com as duas almas referidas: «Temos a subrazão e a razão, como temos duas almas» (SA, 130).

<sup>57</sup> Assim o sugere, por exemplo, quando diz que a alma «é actividade» (HU, 35); ou quando escreve: «A alma é também um organismo instável ou tecido de aladas impressões, que se repetem; e, repetidas dentro do mesmo conjunto indeciso, mas limitado, criam-nos, de certa maneira, a ilusão duma entidade.» (NA, 19).

homem, como participante «da mesma essência das cousas, ou do divino Criador, esse Antiacaso» (SA, 131), Pascoaes está a considerá-la como «parte integrante do Criador» enquanto «princípio organizador inteligente» (HU, 123) do cosmos<sup>58</sup>. Por outro lado, ao fazê-la coincidir com o próprio espírito divino, ele explica o seu carácter de alma intuitiva ou poética, com o seu dom de «conhecer de dentro para fora, desde o fundo do Abismo originário» (SJT, 195), fundamentando assim, no plano ontológico, a sua visão do processo do conhecimento poético-metafísico como memória do ser afluindo na luz da consciência humana. E do mesmo golpe, fundamenta ainda a sua ideia do homem como consciência do Universo, considerado na sua globalidade como encarnação desse espírito divino.

A alma identifica-se assim com a consciência, enquanto que, pelo seu olhar interior, abrange em si o espaço metafísico do Mistério, que nela faz aparição, ao mesmo tempo que, pelo seu olhar exterior, abrange o espaço físico do mundo sensível das aparências<sup>59</sup>. Como diz o Poeta, «A alma não é mais / Que transcendente imagem / De tudo quanto abrange / A luz do nosso olhar.» (DI, 215)<sup>60</sup>. A consciência é, pois, subjectiva e objectiva, sintetizando em si, reflexivamente, em compreensão abrangente ou «como um todo harmonioso», o mundo interior e o mundo exterior<sup>61</sup>. Como tal, ela é, hegelianamente, a própria Natureza e,

---

<sup>58</sup> Este é um dos conceitos que Pascoaes, directa ou indirectamente, parece ter ido beber a Schelling. Ou será mera coincidência com a ideia schellinguiana de «inteligência inconsciente»?

<sup>59</sup> Nesse sentido, a alma é definida como «O que há de aparição numa aparência» (VPO, 42). Ela é «esse estado sobrenatural da sensibilidade, em que ela, sobre si mesma, reflecte as impressões recebidas ou concebidas» (HU, 17). Parece entender-se: as impressões «recebidas» do exterior e as «concebidas» do interior.

<sup>60</sup> Assim Marânus «Era o ser de olhar duplo, contemplando / O reino a que pertence e o seu etéreo / Desdobramento anímico; e, por isso, / Olhava as duas faces do Mistério.» (MA, 235).

<sup>61</sup> «Como filha dos nossos olhos, avista dois panoramas: o objectivo e o subjectivo» (SA, 40). «A consciência é a ciência connosco, a ciência identificada

em última análise, o próprio «Criador», em processo de auto-contemplação ou da posse cognoscitiva de si mesmo<sup>62</sup>. Sintetizando em si a lembrança e a esperança metafísicas, a alma «é a expressão transcendente da Saudade» (PL, 161)<sup>63</sup>.

Pela sua consciência, o homem é «espelho e figura ao mesmo tempo. E é também um espectro....» (BA, 10). A consciência, sendo espelho onde a si mesmo se reflecte, proporciona-lhe a sua auto-representação em desdobramento de si, no espaço interior e metafísico de si<sup>64</sup>. O espectro é essa sua representação interior ou espiritual, tal como o corpo é a sua representação exterior ou material<sup>65</sup>. Cada indivíduo humano identifica-se psicologicamente com essa auto-imagem de si, que é o seu espectro, produto da sua fantasia ou do poder transfigurador do espelho da consciência<sup>66</sup>. Na sua visão idealista, em que o espiritual é identificado com o ideal, Pascoaes concebe o espectro como o ser fantástico do homem ou

---

ao nosso ser, que entra no pleno conhecimento de si mesmo, e do seu poder representativo do Universo.» (VP, 259).

<sup>62</sup> «Sim, a nossa consciência é a própria Natureza numa autocontemplação maravilhosa. Ou é o próprio Criador numa visão da sua obra, através do homem.» (VP, 270).

<sup>63</sup> A alma, enquanto consciência humana, «resulta dum movimento reflexo do espírito criador sobre as suas formas já criadas, da esperança espiritual sobre a lembrança espiritual» (PL, 161).

<sup>64</sup> É o que D. Garcia-Sabell chama o efeito da «subtracção da pessoa», ou da sua despersonalização, pela acção da saudade. «La Saudade, al producir la despersonalización, aleja al yo, lo hace tomar distancia y, con la perspectiva, lo torna irreal [...]. La persona, a fuerza de perder existencialidad, se vuelve fantasmagórica.» (l. c., p. 481).

<sup>65</sup> «O corpo é uma exteriorização do espírito; e o espectro uma interiorização do corpo. O espectro e o corpo representam o mesmo ser. O corpo é o ser agindo sobre a terra; o espectro é o ser adormecido no Além. O espectro vive no corpo e o corpo sobrevive no espectro.» (BA, 68).

<sup>66</sup> A imagem que cada um faz de si é a sua identidade funcional, quer dizer, aquela com que funciona em face de si mesmo ou em que se reconhece a si mesmo. Cada qual não é, para si mesmo, o que é em si mesmo, mas o que para si se representa. Como diz Pascoaes, «E cada um de nós é o que imagina ser. Somos filhos de nós próprios ou um produto da nossa fantasia» (DJQ, 19).



o seu fantasma, e, na sua expressão idealizada em absoluto pela força da saudade metafísica, identifica-o platonicamente com o arquétipo de si, transcendente à sua existência real no mundo<sup>67</sup>. Nesse sentido é que afirma que «A alma duma cousa é a sua clara / E transcendente imagem; seu perfil, / Isento de impurezas, reduzido / Ao íntimo cristal, à transparência: / A presença incorpórea, já liberta.» (RP, 40)<sup>68</sup>. Da sua plena coincidência com esse arquétipo ideal ou com essa alma que é «alma somente» (TP, 290) é que o homem saudoso anda, a vida inteira, à procura<sup>69</sup>.

Sendo a alma uma emanção da matéria, a vida anímica, a que parece reduzir-se a mesma alma, brota dessa matéria como seu epifenómeno, diversificando-se em diferentes manifestações

---

<sup>67</sup> A revelação do seu espectro, como o arquétipo de si, é função da consciência enquanto consciência saudosa, com a sua capacidade transfiguradora, isto é, idealizadora e reveladora da verdade transcendente ou metafísica do homem. Por isso, ela só se dá perfeitamente na consciência saudosa dos que sobrevivem a quem morreu, porque «o homem só vê nitidamente o que perdeu; só possui em absoluto o que perdeu. E por isso, as trevas da morte revelam melhor a pessoa amada que todo o sol que a iluminou durante a vida!» (PL, 75). «A morte roubou-lhe o que é efêmero e transitório, a aparência; mas a Saudade revelou-lhe a sua eterna aparição, a sua pessoa integral e essencial.» (*ibid.*).

<sup>68</sup> A mesma ideia é dada poeticamente nestes termos:

A alma é um corpo em formas espectrais.  
O perfume das rosas é uma rosa,  
E o perfume dum lírio não é mais  
Que um lírio alado, vago, quase espírito...  
E assim a nossa alma, irradiação,  
Perfume etéreo, ideal, da criatura,  
Tem dela o mesmo talhe, o mesmo vulto,  
A mesma escura e lúcida figura.

(SO, 37-38).

<sup>69</sup> Particularmente expressivos e reveladores são, a este propósito, o poemeto *À Minha Alma* e a sua outra versão no poema «A minha alma», de *Terra Proibida*.

pela mediação de uma diversidade de «aparelhos»<sup>70</sup>. Daí que Pascoaes considere que a Psicologia não é mais que uma Superbiologia (SA, 42). Entre a actividade biológica e a psíquica existe apenas «uma simples distância temporal» (SA, 41), quer dizer, a distância do tempo que a esfera biológica gasta no seu «aquecimento» de que resultam as ideias e os sentimentos (*ibid.*). A antropologia pascoaesiana é assim uma antropologia naturalista. O homem é um produto da Natureza e tudo o que é manifestação do humano é compreendido como epifenómeno da mesma Natureza, pela virtude do princípio de excedência: o conhecimento, a volição, a cultura, a religião. Tudo é, na sua origem, instintivo, espontâneo e natural.

Nesta ordem de ideias, no processo do conhecimento, por exemplo, «o nosso cérebro age como estação emissora e receptora, identificando-se a onda intelectual à electro-magnética» (DS, 239). No entanto, as ideias que vêm à consciência com a força da verdade não resultam da força da matéria em si mesma, embora possam ser condicionadas por ela (cf. SA, 51). No seu poder de auto-reflexão, «a nossa inteligência [...] reconhece-se como força inicial e imaterial» (SA, 155), participante daquele «imaterial inicial» (SA, 45) do ser universal que, no homem, se converte em vida espiritual. Esta manifesta-se de modo instintivo, pela própria força imanente da inteligência ou da alma, enquanto inteligência poética e intuitiva. Por isso, a tendência natural do pensamento é a da afirmação, não a da demonstração; por isso também, «a origem dos seus raciocínios está fora de toda a lógica. A [própria] razão *raciocina* por instinto» (SA, 155)<sup>71</sup>, e não por obediência a quaisquer artifícios de uma lógica imposta do exterior. É a «primeira alma» ou a «sub-razão» que comanda a «segunda alma» ou a razão, o que também se traduz em dizer que

---

<sup>70</sup> «A alma é uma só, manifestando-se por meio de vários aparelhos, uns mais perfeitos, outros menos.» (DS, 239).

<sup>71</sup> É que «a *primeira alma*, que reside em todo o corpo, determina a actividade da segunda, que reside no cérebro; e esta, por sua vez, determina os nossos actos pessoais» (SA, 155).

o pensamento é sempre solidário do sentimento<sup>72</sup>, ainda que o excesso deste possa perturbar a reflexão própria daquele (cf. SA, 156). O raciocínio é sempre, em todo o caso, re-flexão e in-flexão, uma hesitação e um recuo da inteligência no seu ilimitado ímpeto intuitivo-afirmativo, em tentativa de o compreender dentro dos limites de uma lógica quantificada que a condição corporizada impõe à alma<sup>73</sup>.

O instinto comanda, do mesmo modo, a nossa vida moral. Em consonância com a distinção das duas almas e em aproximação da Psicologia profunda, Pascoaes destaca «o nosso *ego* » ou «o nosso *eu* racionalista» (cf. SA, 52) das forças instintivas que actuam por detrás dele. E dele diz: «O seu poder é ainda quase nulo. E é nele, todavia, que vislumbramos a nossa liberdade.» (*ibid.*). Não temos mais que esse vislumbre. Verdadeiramente o homem quase não é ainda livre. Quando age, mais do que ele, é o ser ou a Natureza que agem nele. Só é ele que age ou só é livre na medida em que, em consciência reflectida, contraria as suas tendências naturais<sup>74</sup>. A liberdade é uma «contradição da Natureza» (DP, 175). Obedecendo, ela própria, ao princípio de contradição, ora se afirma ora sucumbe, contradita pelo determinismo natural (cf. NA, 178; PE, 103). Naquele actual «ainda não» de liberdade, porém, está a promessa de uma

---

<sup>72</sup> «Não é sentimental o nosso labor intelectual?» (*ibid.*).

<sup>73</sup> É o que Pascoaes sugere ao escrever que a faculdade racional «é uma espécie de contacto extra-espacial e temporal, com o espaço e o tempo, uma sujeição do incomensurável à medida, do ilimitado ao limitado ou da fantasia à inteligência. Raciocinar é um processo intelectual de agir materialmente, de subordinar a actividade anímica à mecânica.» (DP, 187).

<sup>74</sup> Particularmente elucidativo é este passo de *Santo Agostinho* : «O que pensamos e fazemos, participa da nossa natureza de simulacro ou reflexo, e participa também da Natureza. Daí, o procedermos irreflectida e reflectidamente, conforme representamos a nossa *primeira* ou *segunda* alma, a instintiva ou natural e a artificial ou intelectual. O acto reflectido deriva da reflexão, e aproxima-se, portanto, dum acto livre; o acto irreflectido é espontâneo e aproxima-se da fatalidade. E digo *aproximar*, porque não atingimos a plena liberdade, nem a fatalidade plena.» (SA, 137).

liberdade sempre maior, que será uma conquista do tempo, na trajectória ascensional da evolução do ser<sup>75</sup>. Ela brotará da própria Natureza, como progressiva excedência dela e sua crescente contradição, no homem, tendente a transformá-la de Natureza em Sobrenatureza, quer dizer, a mudar o ser alienado de si no ser em posse de si. E é função do progresso do conhecimento reflexivo ou racional. Maior domínio no plano do conhecimento redundará em maior domínio no plano da acção (cf. SA, 63).

Nesta ordem do pensamento, o carácter pessoal do homem apresenta-se, também ele, mais como projecto que como realidade actual. Temos mais a ilusão que a realidade de sermos pessoa. Falamos em termos de pessoa, quando atribuímos o nosso agir a um *eu* que aparece como sujeito. «Mas entre o pronome e a pessoa, há um traço de união quase apagado.» (SA, 38). A identificação daquele com esta é quase inexistente. A pessoa como tal é quase só uma entidade metafísica, quer dizer, uma projecção de nós para além de nós, um projecto de sermos nós mesmos ou de sermos senhores absolutos<sup>76</sup>. Mas a verdade é que, «por enquanto, quem governa não é o nosso *eu*, é a plebe sentimental....» (SA, 57), e, deste modo, por enquanto, «o nosso *eu* ou a nossa *pessoa* [...] é pouco mais que uma palavra.» (SA, 59). A ideia ilusória que vamos fazendo de nós como pessoas, isto é, do «nosso carácter uno e indivisível» (SA, 38), não partilhado nem partilhável com outros seres<sup>77</sup>, advém-nos da síntese que fazemos da multidão de ideias e sentimentos que operam dentro

---

<sup>75</sup> O tema da liberdade e do seu conflito com as forças instintivas e obscuras da Natureza tornou-se quase obsessivo na fase final da obra de Pascoaes, especialmente nas biografias. Pode ver-se em SP, 18; SA, 36; 51-60; 63; 134-141; NA, 178; 243; 302; PE, 40; 103; 140; DJ, 134; 157; EMP, 221; UF, 12; DJQ, 9; PP, 40.

<sup>76</sup> O nosso *eu* «aspira a ser senhor absoluto», mas «é ainda uma criatura hesitante, obedecendo às nossas tendências emotivas» (SA, 59).

<sup>77</sup> Pascoaes sublinha também o nosso carácter de sermos «um acontecimento único e irrepetível, um valor absoluto, representante da eternidade e do infinito» (SA, 114).

do nós e são os verdadeiros agentes das nossas acções (cf. *ibid.*)<sup>78</sup>. A síntese unificadora é o nosso *eu*, a dar-nos a ilusão de uma pessoa.

### 3. A fome de imortalidade

O mistério do homem e o seu drama de existente adensam-se particularmente em face da morte. Testemunha-o o nosso Poeta, quando escreve versos tão simples e expressivos como estes:

Que misterioso recorte  
Esse da nossa figura,  
Na alegria e na amargura,  
Mas, sobretudo, na morte!

(TP, 312)

Especialmente nas *Elegias*, em face do drama real e vivo da morte do pequeno sobrinho, Pascoaes, em versos de eloquente sentir humano, dá-nos conta da sua fome de imortalidade e das razões do coração que a afirmam como necessária<sup>79</sup>. O que o coração afirma com tanto vigor tenta o Pensador insistentemente, no seu pensamento reflexivo, confirmá-lo com razões da razão. A fome de imortalidade é inerente à nossa alma poética e intuitiva. É ela, enquanto centelha divina, que traz consigo a nostalgia do eterno «e é por intermédio dela que sentimos uma espécie de exaltação poética, ou intuição da imortalidade da vida a fingir, em nós, de ser mortal.» (EMP, 155). A imortalidade é, de facto, antes de tudo, um desejo natural e inato, que logo suscita a fê numa vida

---

<sup>78</sup> A mesma ideia encontra-se já na polémica sobre *O Sentido da Vida* : «O nosso *eu* não é mais do que a harmonia consciente que resulta do conjunto de todas as formas e seres espirituais que vivem no nosso cérebro.» (SV, 294).

<sup>79</sup> Vejam-se especialmente os poemas «Delírio», «A minha dor» e «Depois da vida». Fortemente expressiva da humana fome de imortalidade é também a página que Pascoaes escreve em PL, 182.

além da vida, levando o Poeta a dizer: «Eu creio, sim, nas almas; acredito / Na dor sobrevivendo e no pecado, / Depois da vida, perdoado / Em virtude das nossas orações, / Quando em nós a Esperança inabalável reza» (SE, 177)<sup>80</sup>.

Essa fé e essa esperança inscrevem-se, todavia, na concepção idealista que Pascoaes tem do mundo e da vida. Representam a força afirmativa do coração, que é força de projecção mítica<sup>81</sup>. A nossa ideia da imortalidade é, para ele, essencialmente um mito, mas um mito carregado de sentido, apontando para o mistério, de que apenas diz o que humanamente se pode dizer. É assim que, num mesmo texto, ele afirma que o desejo de não morrer «é a própria imortalidade» (CAR, 4) e, pouco adiante: «É possível que o sonho que sonhamos neste mundo seja realidade no Outro Mundo.» (CAR, 7). Essa possibilidade transforma-se, com o tempo, na vida do Poeta, em aguda necessidade vital, a ponto de, num texto escrito no ano que precede a sua morte, *A Velhice do Poeta*, o mítico aparecer mais decididamente reforçado pelo místico, pois, como diz, «o sentido místico, o sentido que visiona a Divindade, é privilégio dos poetas encanecidos» (VP, 263).

Na fase juvenil da vida a que corresponde a vertente ascensional e optimista da obra, Pascoaes, também neste ponto, imprimiu ao seu idealismo um cunho notoriamente subjectivista. A imortalidade é aí experimentada ou pré-saboreada já em vida como função do amor ou do sonho e especialmente do êxtase, pelo qual o homem se projecta no mundo transcendente do

---

<sup>80</sup> Pensamentos do mesmo teor podem ver-se, por exemplo, neste passo de *As Sombras*, em que o Poeta afirma que, além desta terra, «Outra existe, mais bela e transcendente, / Para onde foge e emigra a nossa alma...» (SO, 110); ou nestes versos de *Vida Eterna*: «O nosso corpo é estrela, / Que vai arrefecendo / E escurecendo, / Para que nele surja uma outra luz mais bela, / A luz espiritual. / É preciso baixar à negra sepultura, / Para que a humana e pobre criatura / Alcance o eterno amor» (VET, 226).

<sup>81</sup> Nessa linha, considera que a esperança é «a faculdade que temos de criar ilusão. Nela se origina uma outra vida, além de nós, o novo Reino Espiritual, o Céu, a divina Flor eterna de que somos a haste dolorosa e frágil» (*O Paroxismo*, «A Águia», vol. V, 2ª série, nº 30 (Junho 1914), pp. 166-168; reproduzido in SS, 175-178. Citamos de SS, 175).

Além<sup>82</sup>. O homem cria assim o seu «corpo etéreo» ou o seu espectro, que é a sua alma revestida de imortalidade. Em vida do homem, o espectro, que é projecção idealizante do seu sonho de imortalidade ou produto dessa protensão metafísica da saudade, que é a esperança, projecta-o em imortalidade antecipada, isto é, em «imagem saudosa [...], purificada e liberta [do corpo], vivendo naquele espaço vedado ao ligeiro curso das horas, a alegria eterna de ser.» (PL, 75). Depois da morte, o homem ou a alma sobrevivem nesse mesmo espectro, agora porém perpetuado na fantasia ou na memória dos vivos<sup>83</sup>. Escreve em *Os Poetas Lusíadas* : «Será a morte libertação, regresso ao País natal? Jamais. O homem, depois de morto, é um espectro. Foge-lhe a carne, e, por fim os ossos; resta-lhe apenas a sua antiga sombra...» (PL, 67)<sup>84</sup>. O «reino espiritual» onde vivem perpetuamente as almas, sendo o reino da esperança, é também «o reino da memória» (PL, 100). Ele é, numa palavra e apenas, o reino da saudade.

A ânsia de imortalidade aliada a este idealismo subjectivista, que representa, uma vez mais, o conflito entre a intuição do coração e a dificuldade da razão, leva Pascoaes a uma forte tensão afirmativa da onticidade desse espectro ou imagem saudosa. Essa onticidade, porém, permanece cativa da ontologia

---

<sup>82</sup> Assim, por exemplo, afirma que é «...num etéreo sonho religioso, / Num alto enlevo de êxtase divino» que atingimos «o Reino esplendoroso» do Outro Mundo (SO, 111), o qual não é mais que «... o corpo etéreo / Que nosso corpo, bruto e doloroso, / Sofrendo, desejando, estremecendo, / Irradia no espaço misterioso» (SO, 109-110). Na mesma ordem de ideias escreve em *Os Poetas Lusíadas* : «Quem salva o mundo do seu nada é o coração do homem que, sendo mortal, quer amar eternamente.» (PL, 182).

<sup>83</sup> É assim que escreve, por exemplo, em *Os Poetas Lusíadas* : «A nossa imagem é a nossa pessoa transcendente, o nosso espectro, agindo em outras almas; quer dizer, completando-se, definindo-se para alcançar o Reino Espiritual.» (PL, 75); e em *Verbo Escuro*, referindo-se à própria casa: «Ó velha casa, depois da minha morte, vaguearei nos teus corredores, nas tuas salas, quando a sombra e o silêncio invadem tudo...» (VES, 122-123).

<sup>84</sup> Como dirá ainda em *O Bailado*, «o corpo é o ser agindo sobre a terra; o espectro é o ser adormecido no Além. O espectro vive no corpo e o corpo sobrevive no espectro.» (BA, 68). Veja-se a mesma ideia em BA, 10.

idealista-saudosista. Tal como, em *São Paulo*, afirmará que «ser é ser em esperança» (SP, 29), assim em *Os Poetas Lusíadas*, corrigindo a tese racionalista-cartesiana que identifica o ser com o pensamento, afirma que «as cousas e os seres vivem mais na nossa memória que diante dos nossos olhos. Existir não é pensar: é *ser lembrado*» (PL, 75). Inverte assim o ditado popular que diz que o que desaparece esquece. Para ele, o que a gente esquece desaparece, deixando de existir. Os seres só existem verdadeiramente na medida em que existem para nós e em nós<sup>85</sup>, quer dizer, na medida em que são amados por nós e, em consequência, se presentificam e perpetuam na nossa memória. O amor é assim o segredo da imortalização: da parte do homem que quer ser imortal, na medida em que é amando os seus entes queridos que será amado por eles depois de morto; da parte destes, que lhe sobrevivem no mundo, porque só o amor por quem morreu lhe garante o continuar a ser saudosamente lembrado<sup>86</sup>. O amor, «sendo a essência da Esperança criadora, é o corpo da Lembrança que perpetua.» (PL, 99).

Com o andar do tempo, porém, o optimismo inerente a este idealismo subjectivista juvenil foi revelando a sua clara insuficiência para responder à fome de imortalidade do Poeta. Com efeito, que realidade pode ter um espectro? Que consistência? Que garantia de verdadeira sobrevivência pode oferecer ao homem?<sup>87</sup> Já atrás vimos que ele identifica o espectro

---

<sup>85</sup> Dai que escreva, no mesmo lugar citado: «Nós somos verdadeiramente na nossa imagem evocada, que é o nosso ser transcendente, emanado do que, em nós, é carnal e transitório; – emanado sob a influência simpática, idealizante, da Saudade.» (PL, 75).

<sup>86</sup> «O homem ama a fim de se revelar em absoluto, de ser em absoluto, ou ser lembrado com amor. O esquecimento é que nos mata, porque nos indefine. O esquecimento é a verdadeira tampa do sepulcro.» (PL, 76).

<sup>87</sup> Já por altura dos seus cinquenta e um anos, em 1928, lembrando a crua realidade da morte do avô, Pascoaes tem este desabafo: «Preferia ver-te, como foste, à luz do Sol. O corpo é que é tudo [...]. Esta folhinha verde que me bate na janela, existe. E vós, meus amigos dalém-túmulo? Se existis, ocupais o último plano da realidade, que principia onde tudo finda.» (LM, 63).



com o arquétipo metafísico e ideal do homem. Nesse sentido, ele representaria a sua pura e imortal essência divina. No entanto, o seu idealismo não é platónico até ao ponto de o hipostasiar, atribuindo-lhe existência em si, subsistente e menos ainda autónoma. Já, contudo, a partir pelo menos das biografias, o mito da alma imortal ganha o vigor afirmativo de um novo e mais profundo sentido. É então que ele faz a já referida distinção das duas almas, em que a «primeira alma» é afirmada como imortal por ser idêntica ao próprio ser divino. Uma tal concepção, porém, tem inerente a negação do carácter pessoal da imortalidade<sup>88</sup>. A alma sobrevive à custa de deixar de ser alma, a nossa alma, para se deixar reabsorver na imensidade do ser divino. Nesta perspectiva, pensa agora Pascoaes, «a nossa pessoa íntima não nasce nem morre, excede a vida e a morte, porque é idêntica à de Deus» (SJT, 140)<sup>89</sup>.

O vigor afirmativo de um sentido de efectiva imortalidade, num plano e num modo metafísicos e misteriosos, é evidente. Difícil, porém, é sempre, para o nosso como para qualquer pensador, dizer esse mistério. Como ele diz nesse testamento espiritual que é *A Minha Cartilha*, referindo-se ao plano metafísico e meta-temporal da existência, só «quando a nossa inteligência penetrar nesse terceiro plano, alcançaremos a ciência total, perfeita. E no encantamento da Luz Plena, ficaremos para sempre...» (MC, 18). É a razão do coração que o afirma. Na falta de uma apodítica razão da razão que a confirme, a ideia-força que

---

<sup>88</sup> Esta questão não pode, de facto, desligar-se da ontologia tendencialmente panteísta de Pascoaes. No texto que citamos a seguir, por exemplo, é nítido que o homem na imortalidade divina não tem nome próprio, o que parece significar que não tem personalidade própria: «O primeiro baptismo significa o verbo encarnado e feito nome. O baptismo final simboliza o verbo desencarnado, o verbo só verbo, para existir em Deus perpetuamente.» (DJQ, 20).

<sup>89</sup> Escreve ainda na mesma obra: «Ser com Deus é deixar de ser. Só depois da morte será com Deus a nossa alma. Não é ela a única parte da nossa pessoa que, morrendo, consegue libertar-se da existência?» (SJT, 234). Que faz, de resto, o místico, que pretende ele? «Mas o místico pretende realizar, em vida, o seu ideal. Ambiciona o impossível [...]. Mas aquela ambição é, pelo menos, a promessa duma dádiva futura, a *esperança pauliniana* feita de encontro à desesperança de Lucrécio.» (*ibid.*).

domina o seu pensamento a este respeito, na última fase da obra, desde o *São Paulo*, é a que o Apóstolo lhe inspira e a que nele mais admira, ao lado da sua divina loucura: a ideia da esperança. A fome natural de imortalidade projecta-nos, como cegos que vêem o invisível, na escuridão do mistério do nosso futuro absoluto, ou desse mundo apenas «pressentido», «como um cego de nascença pressente a luz» (*ibid.*), abrindo na sua fundura uma clareira de sentido a transformar-se em fundamento bastante para a nossa esperança. «*Salvamo-nos em esperança*»<sup>90</sup>. É o grito com que termina o seu testamento espiritual (cf. MC, 41). Como para São Tomás, aí referido, também para Pascoaes, que dessa frase faz o «ponto final» da obra da sua vida, «esse ponto final [...] brilha como a estrela de Belém» (*ibid.*)<sup>91</sup>.

#### 4. O «milagre» humano

Verdadeiramente, o que na flecha de sentido que atravessa o incerto pensar do Poeta anda sugerido é que o homem, sendo um permanente «milagre» no mundo da «Criação», aponta também para um «milagre» no seu último destino, correlato natural do «milagre» da sua essência e do «milagre» que lhe deu origem. Em relação a esta, Pascoaes interroga-se, de forma directa e expressa, sobre esse «milagre». A emergência do homem no mundo como ser «miraculoso», pressuposto o determinismo da

---

<sup>90</sup> Cf. também SA, 321. O texto de São Paulo é da *Epístola aos Romanos*: «É a esperança que nos salva» (Rom. 8, 24).

<sup>91</sup> Na verdade, os textos da última fase também nisto vão no sentido de contradizerem o que o Poeta-Pensador escrevera especialmente na fase do idealismo subjectivista juvenil. Em *Marânus*, por exemplo, o homem ouvia Deus dizer-lhe: «Na tua consciência, em puro amor, / Existirei, por toda a eternidade!»; e logo a seguir: «Certos homens julgaram essa voz / Dimanada de fora [...] / Mas outros, mais atentos, conheceram / Que a voz miraculosa, simplesmente, / Da sua consciência derivara; / E adoraram a Deus intimamente.» (MA, 207). Ao contrário, agora, não é já Deus que será eternizado no homem, mas o homem que será eternizado em Deus.

evolução da Natureza, mas sem a afirmação de um Deus-Criador pessoal, embora afirmado o finalismo imanente daquela, coloca-lhe o grave, «supremo e doloroso problema» do «significado» ou do sentido dessa emergência, isto é, da presença do homem sobre a terra. Em *Uma carta a dois filósofos* – tendo em vista a tese de Teixeira Rego: «O homem é uma aberração, um verdadeiro escândalo da Natureza...» (cf. SS, 184) – põe-se expressamente a pergunta: «qual o significado do homem ou, antes, da consciência humana sobre a terra?» (SS, 183). O mesmo é perguntar: porquê o «milagre» do homem, enquanto excedência «sobrenatural» da Natureza onde tudo é natural? A questão desdobra-se, para ele, em uma outra: porquê o homem surgiu precisamente *na Terra* ? Se tudo obedece ao determinismo cósmico ou se, como ele se exprime, a consciência é simplesmente «um estado natural do Cosmos, como que um objectivo imposto à lei da evolução» (*ibid.*), porque não surgiu do mesmo modo em outros planetas? Porquê esta singularidade, que mais acentua o seu carácter de excepção ou de «milagre»?

O fenómeno humano apresenta-se-lhe, de facto, como duplamente excepcional. O homem é uma excepção quer na linha evolutiva ascensional da Natureza quer no plano horizontal das suas ramificações no Universo. Esse facto sugere-lhe a ideia de uma perturbação no sistema, uma aporia na sua lógica interna, um «milagre» de difícil compreensão. O postulado da evolução determinística é posto em causa. Para encontrar uma resposta ao problema sem pôr em causa esse postulado, Pascoaes, à maneira de Hegel, só vê como saída a negação do facto. Não do facto de o homem existir sobre a Terra, mas de existir unicamente na Terra. Admite, então, que, à questão de se o fenómeno humano obedece simplesmente à lei determinística da Natureza, deve responder-se que «se a vida alcançou a fase espiritual em outros mundos além do nosso, assim parece» (*ibid.*). A negação do facto salva o sistema. Mas a resposta assim encontrada, além de em si mesma insatisfatória, é apenas hipotética, não se encontrando, ao menos

por agora, confirmada por factos verificados. E se essa confirmação não se dá? Prisoneiro como está do seu evolucionismo monista-panteísta, em que não há lugar para um Deus pessoal nem, conseqüentemente, para a compreensão da emergência do homem como co(r)respondendo a um desígnio pessoal e livre dum verdadeiro Criador – Pascoaes considera, logicamente, que «a criatura humana adquire, então, as proporções dum delírio ou pesadelo, dum monstruoso desvio, no espaço e no tempo, do ímpeto criador em que se expandem as energias da Matéria.» (*ibid.*). Essa é, de facto, a conclusão lógica do pressuposto evolucionista-determinista. Só um acto criador pessoal, livremente decidido em obediência a um desígnio misterioso, ao menos para a nossa razão natural, revelaria o facto humano como acontecimento «miraculoso», e não como mero fenómeno pré-determinado pela Natureza impessoal. Pascoaes, não negando embora o mistério, parece todavia desvirtuá-lo como tal. Ao sugerir antes a ideia de absurdo está, de facto, mais em conformidade com os seus pressupostos ontológicos, mas, ao mesmo tempo, liquida, de um golpe, toda a lógica ou toda a inteligibilidade do «milagre» humano. Daí a sua pressa em fazer este acto de fé: «Não pode ser. Eu creio nas várias Humanidades.» (*ibid.*)<sup>92</sup>.

## 5. O homem universal

Na verdade, Pascoaes também aqui não prescinde da sua fidelidade à terra. Por mais «milagre» que o homem seja relativamente à Natureza sua mãe, nem por isso deixa de ser intimamente solidário do Universo que habita, da sua origem e do

---

<sup>92</sup> Ao levantar a questão, teve, em todo o caso, o mérito de afirmar a sua pertinência como problema efectivamente grave e decisivo para a compreensão do sentido do nosso ser no mundo, ao mesmo tempo que revelou, implicitamente e *malgré lui*, a fraqueza daqueles pressupostos para uma resposta satisfatória ao mesmo.

seu destino. Coexistem nele, em tensão dialéctica, a afirmação do «milagre» que o destaca do ser universal, ou a sua afirmação em individualidade pessoal, e a sua integração no cosmos onde lança raízes e cujo destino está, também, nas suas mãos<sup>93</sup>. O «milagre» humano é um «milagre» natural, obra da Natureza e em seu próprio benefício. Afirma-se, sem dúvida, como ser distinto e inconfundível, na medida em que emerge da totalidade universal impessoal pela força do princípio de excedência, pelo qual advém em consciência<sup>94</sup>, entra na posse de si e do Universo, e tende a afirmar-se como pessoa<sup>95</sup>. Porém, se é verdade que, nessa medida, «cada homem, moralmente, é uno e absoluto» (HU, 177), nem por isso deixa de ser verdade também que «o homem é ele e o seu *habitat*» (HU, 110), «pertence, antes de tudo, ao Cosmos» (DS, 242), onde mergulha as suas raízes e donde irrompe o seu ímpeto de afirmação humana ou pessoal como interior à afirmação do ser universal<sup>96</sup>.

Por essa dupla pertença, a si e ao cosmos, ele constitui-se como síntese viva que em si traduz, afinal, o próprio processo do ser universal na sua procura de si mesmo, microcosmos que em si re(as)sume o cosmos e o seu processo ontológico. Ao afirmar-se progressivamente em consciência e liberdade, o que o homem está a fazer é a assumir em si o universal sentimento da ausência, em que a memória da Origem se faz desejo-esperança do seu reencontro no Fim. É em nome do Universo que se constitui como ser saudoso e realiza a sua odisséia de saudade.

---

<sup>93</sup> «Somos originariamente uma coisa informe ou *colectiva*, matéria prima. Compete-nos esculpi-la ou individualizá-la. A individualidade que nos define, conquistamo-la, hora a hora, lutando e trabalhando, cobertos de suor e pó. Esta luta heroica distingue-nos dos outros animais, que jazem num perpétuo estado colectivo.» (SJT, 69).

<sup>94</sup> «A nossa *alma consciente* é a Natureza sobrenaturalizada por virtude própria, que ela tem o poder de se exceder.» (DS, 239).

<sup>95</sup> É que «a nossa arte de ser excede o poder orgânico, celular, e forma, além do corpo e interior a ele, uma individualidade distinta, um *eu*, que a si mesmo se contempla, como contempla a Natureza» (HU, 111).

<sup>96</sup> O seu impulso vital vem «de dentro ou de fora, da via láctea ou do seu coração, da mesma fonte. No homem, o que é interior e exterior a ele, a sua alma e o Cosmos, formam um todo indivisível, que é o seu fantasma eterno.» (PE, 84).

O seu paradigma ontológico é, por isso, o da árvore. Com relativa frequência, Pascoaes utiliza a metáfora da árvore para exprimir o mistério do homem na sua relação com o Universo<sup>97</sup>. A «árvore humana» (SO, 18) mergulha na terra as suas raízes, levanta-se erecta ou afirmativa sobre o mundo, evolva-se em perfume de sonho para as alturas<sup>98</sup>, estende o abraço fraterno e solidário dos seus ramos às coisas suas irmãs. E só nesta integração em fundura, altura e horizontalidade, é plenamente ela mesma.

Situado, por um lado, na encruzilhada da matéria e do espírito, do passado e do futuro<sup>99</sup>, do tempo e da eternidade, do mundo e de Deus, o homem é, no universo do ser, «um novo meio genésico» (MA, 208; HU, 81), intermédio e mediador, «criatura» e «criador», ponto de chegada e esboço de um novo mundo a sair do velho mundo. Por outro lado, nesse enraizamento telúrico e cósmico, ele descobre que o fundamento da «íntima simpatia» (MA, 25) que o prende a todas as coisas está na íntima consanguinidade ontológica que o liga, desde a comum Origem<sup>100</sup>, a todas elas e as faz ser «cousas fraternas» (CI, 17),

---

<sup>97</sup> Veja-se, por exemplo: VET, 220; SO, 11-12; 16-18; SN, 146; o Canto XVI de *Marânus*; RP, 196; CAR, 4; 6; 9; PTv, 246; 325; PE, 88; SA, 156; DJ, 78. Particularmente simbólica é a dedicatória, em forma de poema, do livro *As Sombras*: «A uma árvore e a minha irmã Maria» (SO, 11-12). Intencionalmente simbólicos são também os nomes Pinheiro e Laranjeira dos dois jornalistas na obra que leva esse nome (cf. DJ, 78).

<sup>98</sup> Como a árvore, o homem é «um desejo com raízes», «um sonho em flor da terra» (SO, 11). «O homem sai das entranhas da terra e a sua fronte perde-se além das últimas estrelas.» (CAR, 9).

<sup>99</sup> Como de si mesmo diz Pascoaes: «Sou, em futuro, o tempo que passou; / Em mim, o antigo tempo é nova idade.» (SE, 124).

<sup>100</sup> De si mesmo diz o Poeta: «Entre mim e as coisas medeiam vagos entendimentos. Conhecemo-nos desde a Origem.» (BR, 75). E ainda, na mesma obra: «Este arrebatamento que nos causa a aparência do mundo é um instinto de cósmica fraternidade exaltado. É remotíssima lembrança, que se ilumina em nosso ser e se lhe substitui por um momento: a lembrança da sua origem.» (BR, 85).

suas «irmãs em Deus» (SO, 16)<sup>101</sup>, ao mesmo tempo que reconhece a radical solidariedade que os une num mesmo destino de dor e redenção<sup>102</sup>.

O paradigma da árvore serve também à compreensão pascoaesiana do conhecimento poético como memória e pressentimento metafísicos. O homem é universal, antes de tudo, porque é «a consciência do Universo» (HU, 27; MC, 31) ou «o Universo consciente» (PAL, 133) de si. Se, porém, todo o homem é «árvore», o poeta é uma árvore humana particularmente sensível, constituído como antena metafísica do ser universal. «O poeta é uma árvore andante [...], toda ramagens e raízes. Come na terra e no céu» (PE, 88). Como o pobre tolo, «Conhece bem a terra, porque teve / Raízes, noutros tempos; e conhece / O céu, porque tem ramos e folhagens.» (PTv, 325). O poeta assume como ninguém a humana condição do enraizamento telúrico e do sonho transcendente, o passado mais remoto e o futuro mais distante, quer dizer, metafísico, ele, «...o teólogo que tem / Na alma toda a luz, no corpo toda a terra» (PAL, 127)<sup>103</sup>. Por isso sabe escutar no murmúrio misterioso da terra o longínquo canto das esferas<sup>104</sup>. O verdadeiro poeta torna-se assim o intérprete qualificado da voz silenciosa do ser, da sua memória profunda e do seu projecto transcendente.

---

<sup>101</sup> A simpatia cósmica é «o reflexo, em nós, da identidade originária» (SJT, 192-193) e, nessa medida, da «cósmica fraternidade» (PL, 170) que une todos os seres.

<sup>102</sup> «Por intermédio do homem, a Criação comunga o Criador. A Criação (lembrança materializada, Deus morto e decaído) sob a actividade saudosa da alma, reanima-se e diviniza-se, volta a ser Deus.» (PL, 170); «o homem comunga Deus, para que Deus seja nele; e comunga os frutos da terra, para que se tornem consciência e participem também da Divindade.» (SP, 23).

<sup>103</sup> Ou como diz o Poeta em *Vida Etérea*: «Homens [...], / Vosso corpo é formado / De terra e sol doirado. / E tudo o que pensais / Vem da terra, das pedras, dos metais» (VET, 220).

<sup>104</sup> Expressivas são estas palavras de *Duplo Passeio*: «O ser que nasce vem do passado, da noite original [...]. Vem da Origem, e ouve ainda murmurar a Fonte. É um murmúrio que se ilumina nas funduras do seu íntimo, e lhe sobe aos olhos num clarão de infinita melancolia. A saudade de Deus?» (DP, 198).

Mas o paradigma da árvore serve ainda à compreensão pascoaesiana do destino do mundo. «Criatura» eleita pela mesma «Criação» ou pelo próprio «Criador», o homem é não só, pela particular mediação da poesia dos poetas, o intérprete do seu mistério em desocultação e o oráculo anunciador do seu sentido oculto, mas também, pela energia re-criadora que o habita, o responsável pela redenção do velho mundo, através da sua transfiguração em mundo novo. No grande plano do Universo do ser, constituído como a sua síntese animada e consciente, está por ele mandatado como gestor do seu destino. Entre o seu passado e o seu futuro, o homem é o mediador. Por força da sua posição no devir do Universo e por obra e graça da saudade, o homem é a memória e a esperança divina do ser<sup>105</sup>. Ele é o próprio Deus fora de si, em lembrança e esperança de si ou em saudade de si. Se no mundo da matéria Ele se perdeu e nas coisas se dispersou, no homem espiritual a si mesmo se procura na esperança de se reencontrar. No coração humano, o ser universal e divino encontrou o seu próprio coração. O homem é assim, no mundo, «o sonho enorme da Matéria» (PAL, 136), «a ansiedade de Deus» (PL, 182). Nele, «lira de Deus que o sonho faz vibrar» (*ibid.*), Deus decaído sonha a sua própria redenção.

Deste modo, se Deus é o centro de gravidade do homem, este é, por sua vez, o centro de convergência do Universo<sup>106</sup>, o lugar crucial onde o passado e o futuro se cruzam com o abrangente panorama do presente<sup>107</sup>. Mediador no plano vertical

---

<sup>105</sup> «O *sentimento saudoso* identifica o homem ao Universo, porque a Lembrança prende-o a tudo o que passou, e a Esperança a tudo o que há-de vir.» (PL, 170).

<sup>106</sup> «Somos o ponto central e vivo do Universo, que, em nós, se espiritualiza e aproxima do Criador.» (SP, 23). O homem é «um ponto central ressoando todos os acontecimentos periféricos» (HU, 25).

<sup>107</sup> Assim de si mesmo sente Marânus: «A simpatia astral, em que meu ser / Se reparte por tudo quanto existe! /.../ [...] A fria cinza / Do Passado rebrilha e, em mim, crepita, / Mal o sopro do espírito lhe toca! /.../ Vive, em mim, o Futuro, porque sinto / A aurora que há-de vir...» (MA, 265-266).



do dever do ser e no horizontal do universo dos seres, microcosmos em que se encerra a totalidade do cosmos, ele é verdadeiramente o «homem universal»<sup>108</sup>. Na sua consciência se espelha a totalidade do ser, o antes e o depois, o individual e o universal<sup>109</sup>. Reflectindo-se nele, volta-se para si, tomando consciência de si e, nesta posse de si, a si mesmo se destina no destino que já era o seu. Por ele, o ser, que antes de se dispersar ou dis-perder, era uno, idêntico a si, em si mesmo encontrado, reencontra-se nessa tensão de unidade em que o disperso se recolhe e o diverso se unifica: no homem universal, faz-se Universo, tenso da sua unidade profunda ou de ser uno sem di-verso. A multiplicidade das coisas perdidas encontra um pastor e por ele se faz rebanho. Tomando-as a seu cuidado, escutando o seu silêncio, deixando que, em sua consciência, a sua verdade aflore na luz e que a sua dor ecoe na câmara de ressonância do seu coração, o homem descobre-lhes um sentido e caminha com elas para a sua plena revelação e sua plena redenção.

---

<sup>108</sup> Na definição de Pascoaes, o homem universal é «o homem colocado, no seu espaço ilimitado e não restringido à sua área corpórea aparente; o homem integrado na sua verdade cósmica ou no seu poder representativo do Universo, que lhe é interior e essencial, ressoando e reflectindo, como se as emitisse, todas as vozes e claridades da Natura» (HU, 56).

<sup>109</sup> «O homem não é o mundo em viva síntese consciente? A Natureza, para o criar, serviu-se de todos os seus materiais. Nós somos um edifício construído por fora com toda a terra e iluminado, por dentro, com todas as estrelas. E nele, vive silencioso e prisioneiro, o fantasma do seu arquitecto...» (PL, 67). Registe-se ainda esta definição: «Um eco de todas as vozes e de todos os murmúrios; um reflexo de todas as nuvens e de todas as estrelas; uma aparência revelada de todas as misteriosas aparições, eis o Homem!» (BA, 16).

## 6. O sentido da vida

Esta condição de homem universal acaba assim por abrir o sentido ético da vida. Não é de uma moral que se trata. O que ordinariamente chamamos moral – normas de comportamento, convenções, tradições, valores admitidos –, pensa o nosso Poeta, «é de origem social» (SP, 21) e tem apenas uma função social (cf. UF, 14). A ética pascoaesiana inscreve-se na linha paulina da «concepção de Deus como Liberdade», do «desprezo da Moral»<sup>110</sup> e do «culto da Fé e não das obras»<sup>111</sup>. Embora fale, por vezes, em termos de moral, afirmando mesmo que «temos de subordinar a nossa vida a um princípio moral, a uma crença, que é o ponto de partida para todas as construções» (DP, 80), Pascoaes situa-se mais propriamente na linha da mística. A sua ética é a do «misticismo naturalista», em consonância com o seu pensamento poético-saudosista e com fortes conotações de gnosticismo<sup>112</sup>.

O sentido da vida – de que Pascoaes tentou uma primeira compreensão filosófica nos escritos da polémica conhecida por

---

<sup>110</sup> Pascoaes desdenha dos moralistas: «filósofos, filantropos, apóstolos, incluindo o próprio S. Pedro [...], é a pior gente que há no mundo!» (BA, 12).

<sup>111</sup> Carta a Albert Thelen, in Olívio Caeiro, *Albert Vigoleis Thelen no Solar de Pascoaes*, Brasília Editora, Porto, 1990, p. 38. Na carta inédita a João Correia de Oliveira, que publicamos em apêndice (vd. Apêndice II), escreve Pascoaes: «E nós sabemos que a Moral é de todas as criações a mais humana; pior, é de natureza absolutamente social, como o código civil e o polícia 43 que ronda no Largo da Estrela [...]. Creio bem que a Religião nada tem com a Moral. O divino não se pode misturar com o humano; nem vice-versa. O homem tem uma existência social que o subordina à Moral e tem uma existência cósmica que o liga à divindade. Mas estas duas existências não se tocam; estão em conflito».

<sup>112</sup> «Gnosticismo» é um termo não de todo unívoco que, historicamente, tem servido para designar diferentes manifestações filosófico-religiosas. No seu fundo mais ou menos comum, implica: uma visão dualista do real, ora absoluta ora relativa; a redução de toda a religião a fenómeno e atitude naturais, com a consequente rejeição do carácter sobrenatural da redenção, de que se reclama designadamente o Cristianismo; a recusa da realidade material mundana e a fuga para a esfera do divino por meio do conhecimento místico (gnose); a ideia de que o conhecimento místico ou gnose é por si mesmo redentor; a ideia de que a redenção do mal não é obra de um Deus pessoal mas do esforço do homem por penetrar no oculto da sua própria intimidade e da intimidade do ser; o antinomismo ou rejeição de toda a norma legal e moral.

essa designação (1907) e de que considera, no final da vida, não termos mais que um vago vislumbre (cf. VP, 268) – decorre da sua ontologia ambigualmente monista-dualista, em que tudo se funde na unidade englobante do ser, assumido como Natureza, em dinâmica de auto-revelação e auto-realização, desde a sua condição de miséria ou do mal, que é a condição material, até à condição divina ou do bem e da beleza, pela via da progressiva espiritualização, que coincide com a da progressiva autognose. A realização do bem e da beleza, com a inerente libertação do mal e da fealdade, é obra, não de um Deus-redentor pessoal, mas da própria Natureza ou do ser. Dá-se por força da dinâmica do ser-aparecer-ascender, em que onto-antropologia, gnoseologia e ética se compenetraram intimamente, na unidade englobante de uma visão totalizante e omnicompreensiva do real. Feita de misticismo<sup>113</sup> e de naturalismo, a ética pascoaesiana reflecte, uma vez mais, a dupla e indivorciável fidelidade do seu autor: ao céu e à terra, a Deus e ao mundo. Também aqui o paradigma humano é o da árvore. O ideal ético do homem seria, como Eva no Paraíso, viver uma vida «quase vegetal» (RP, 48), em espontânea fidelidade à terra e ao seu sonho de transcendência. Daí o conselho do Poeta pela boca do jornalista Pinheiro: «Vivamos como as árvores» (DJ, 78)<sup>114</sup>.

Por isso a ética pascoaesiana é uma ética abrangente, uma ética simultaneamente religiosa e cósmica. O que ela procura é definir o caminho da harmonia universal, na convergência de todos os seres no Ser, onde também realizam o seu destino de

---

<sup>113</sup> «Sem misticismo há só Biologia ou, melhor, Zoologia.» (VP, 263).

<sup>114</sup> Assim Marânus exorta o idealista D. Quixote:

Vem para a *terra mater* e fecunda,  
 Criadora das árvores e do pão.  
 Trabalha, reza e vive, à luz do dia,  
 A verdadeira vida, que resulta  
 Do perfeito equilíbrio, da harmonia  
 Entre a alma mortal e o corpo eterno.

(MA, 245).

Justiça e de Beleza, isto é, de Redenção e Perfeição<sup>115</sup>. Nesse sentido de convergência se inscreve também a ética da universal fraternidade humana e cósmica, já antes disso fundada, como «identidade original *humanizada*» (HU, 178), na comum paternidade de todos os seres<sup>116</sup>. Não se trata, uma vez mais, de uma moral, no caso a moral da caridade, por mais que Pascoaes tenha proferido, em 1922, uma bela conferência sobre esse tema e nela tenha definido a caridade como «a substância, a origem e o fim de tudo» (CAR, 15), «a alma do Universo humanizada e compadecida» (CAR, 16). Mais tarde corrigirá, ou talvez melhor, clarificará esta posição no sentido de uma tese mais próxima da ética gnosticista, privilegiando o conhecimento sobre o amor: «O conhecimento verá Deus, o amor a sociedade. Deus apenas pode ser *conhecido*. Conhecer é o supremo acto religioso.»<sup>117</sup>. A fraternidade universal inscreve-se no universalismo da ética cósmica e no seu dinamismo próprio, como sentimento-(re)conhecimento assumido da natural consanguinidade ontológica de todos os seres e na sua convergência no *télos* divino, não como imperativo moral, que seria sempre apenas de ordem social<sup>118</sup>.

---

<sup>115</sup> «Direi que a Natureza criou o ser humano, para alcançar, através dele, uma espécie de harmonia, ou para que existisse um Newton e um Beethoven! E sendo assim, o verdadeiro destino do ser humano é orientar os acontecimentos históricos, de molde a que eles não representem uma colecção de ruídos, mas um derivar musical no sentido da Justiça e da Beleza, isto é, da Perfeição.» (PP, 54).

<sup>116</sup> «Não descendemos nós do mesmo lodo originário, da mesma terra?» (*Conferência*, in SS, 197).

<sup>117</sup> Carta inédita citada a João Correia de Oliveira. O extracto citado é precedido das palavras: «O *amor* que é de natureza puramente social e o *conhecimento* que é de natureza universal, são duas tendências divergentes. Será possível harmonizá-las? Assim o imaginei, outrora. Hoje, penso o contrário.». E mais adiante, escreve: «O Credo futuro será o do conhecimento livre de toda a Moral, absolutamente desinteressado.».

<sup>118</sup> Se o amor exerce aí o seu papel, não é enquanto norma social e moral, mas enquanto imperativo ou lei imanente do próprio ser, redutível, em última análise, ao próprio amor divino actuando no mundo. É assim que Pascoaes escreve, em 1941: «Família, Pátria, Humanidade são seres espirituais cada vez mais próximos de Deus, que é o supremo ser espiritual. O amor é quem os cria. Vede a acção divina do Amor que é o aspecto de Deus que se nos torna sensível e atingível». [*Homenagem a António Nobre*], in l. c., p. 70.

É todavia pela mediação do homem que o ser realiza o seu desígnio divino, conhecendo-se e excedendo-se e, por essa via, realizando a harmonia universal. A mediação humana é, por sua vez, mediatizada pelos poetas<sup>119</sup>. Eles são os verdadeiros iniciados desse misticismo naturalista, aqueles que têm acesso ao segredo do verdadeiro conhecimento e, por ele, da verdadeira vida. A finalidade da poesia, diz Pascoaes, «é implantar o bem no mundo, por intermédio da beleza» (DJ, 80)<sup>120</sup>. Se a ética se reduz à mística, esta reduz-se por sua vez à estética. É pela via do sentimento-conhecimento poético que o homem re-conhece a sua identidade cósmica e, assumindo-a, ascende acima de si mesmo até às alturas do divino, levando consigo o inteiro Universo<sup>121</sup>. Por ele é que advém o que alguns chamam a «gnose», o conhecimento superior, a contemplação mística, abrindo a via do êxtase redentor ou da vida em pura beleza. Por isso é que o homem só se situa correctamente em face da vida em atitude de regresso à infância e ao seu espírito, pré-social, de poético e ingénuo extasiamento perante o mundo, que, na verdade, é já extasiamento do próprio mundo<sup>122</sup>. Ou, no mesmo sentido fundamental, quando, pela atitude poética, que é, de um só golpe, gnósica, estética e religiosa, se torna verdadeiro pastor do ser. Assim Marânus aconselha o alegórico Pastor:

Ama o teu Deus e vive a tua vida,  
E chora as tuas lágrimas, e ri

---

<sup>119</sup> «Os grandes Poetas, desde Homero, são os criadores dos novos valores espirituais que enriquecem a vida moral da humanidade.» (CAR, 11).

<sup>120</sup> «O aperfeiçoamento individual resulta do culto da Beleza ou da Poesia. A Poesia é a flor da vida, a vida em flor, ou antes de ser fruto.» (PP, 47); «Ai da vida sem beleza! É apenas existência biológica, conservação e reprodução...» (PP, 48).

<sup>121</sup> «São os Poetas que se redimem no seu canto, e sobem às regiões do Êxtase, da Beatitude, da inefável Serenidade...» (BA, 12).

<sup>122</sup> Esse é o voto do Poeta neste passo de *Verbo Escuro*: «Que a vida do homem seja um perpétuo regresso à infância, – ao estado angélico e perfeito.» (VES, 186). Vd. também VES, 185-186.

Teu riso de alegria esclarecida,  
E vai sempre beber à tua fonte.  
E na tua alma livre a Natureza  
Será toda presente e iluminada!  
Quanto mais em teu ser te concentrares  
Mais viverás a vida consagrada,  
Religiosa e infinita do Universo;  
.....  
Ama o teu Deus e guarda o teu rebanho...

(MA, 272-273).

Pascoaes hesita, porém, entre uma ética da necessidade ôntica – ética do desejo ou da intenção naturais e espontâneos do ser – e uma ética da liberdade, em que a vontade do homem é chamada a oferecer àquele o seu contributo próprio. Por uma lado, afirma, por exemplo, que o homem, «em obediência à fatalidade das leis naturais», «há-de caminhar por força para esse mundo que se lhe segue, espiritual e perfeito» (SV, 294). Por outro lado, porém, o próprio modo exortativo que, com alguma frequência, utiliza no seu discurso denuncia a convicção de que a ascensão do mundo para o seu horizonte divino depende do querer humano, a tal ponto que, para ele, «ser é querer ser» (DP, 189) e «o bem é desejar o bem» (SJT, 53). O seu idealismo ético anda, de facto, razoavelmente animado de voluntarismo. É pela força do querer, que é «destacamento» da alma, que a leveza do sonho há-de vencer o peso do sono do ser, que o ser universal há-de vencer a resistência da matéria ou do mal, elevando-se na direcção da Perfeição e da Beleza<sup>123</sup>.

Uma tal convicção, entretanto, não pode dissociar-se, como vimos atrás, da ideia de que a liberdade humana é ainda apenas um esboço da «Criação». Existe assim um conflito entre o querer e o poder: «O querer depende apenas da nossa alma; o poder está sujeito ao condicionalismo da nossa existência terrestre.» (CAR, 7). O voluntarismo de Pascoaes afirma-se então na própria

---

<sup>123</sup> «Sejamos nós, que a nossa pessoa, quanto mais destacada, mais perfeita.» (DP, 189).

exortação ao primado do querer sobre o poder ou na sua proposta de uma ética do impossível: «Não podemos atingir o que queremos? Queiramos atingir o que não podemos! Tentemos o impossível.» (CAR, 7). Se o sonho do homem finito, como o do próprio ser, tem a dimensão infinita do Ser – por mais resistências que encontre, por mais que não saiba antecipadamente se o seu sonho será ou não, um dia, realidade, por mais que este lhe apareça mesmo como irrealizável –, é preciso que ele viva na sua vida essa tensão do sonho impossível. Assim, a existência humana, já naturalmente feita de ânsia, carece de ser assumida como tal, ao nível da vontade consciente e livre. O homem só transformará a mera «existência» em «vida» por força dessa ânsia ou desse perpétuo destacar-se de si próprio na direcção de um Além absoluto que o ultrapassa. Assim, em sua sabedoria prática, o pobre tolo passava a vida «Num ímpeto de angústia, a destacar-se» (PTv, 271).

Filha da saudade que o habita, a ânsia do homem é todavia mais que puro desejo. Por força da misteriosa lembrança metafísica que a põe em movimento, ela é também animada por uma misteriosa esperança. Uma esperança obscuramente fundada em razões do coração e, por isso, a um tempo, misteriosa e afirmativa. É por ela que o homem, e com ele o ser universal, se sustém e alenta sobre a inconsistência do seu quase-nada de ser e face à grande noite escura e enevoadada do seu não saber o que verdadeiramente, em definitivo, é chamado a ser. E assim, «salvamo-nos em esperança ou em lembrança, que a lembrança também incide sobre o futuro» (MC, 41). Na realidade, a ânsia infinita do homem finito outra coisa não é, na sua implícita confissão, que a mão estendida do homem para que Deus lhe estenda, por sua vez, a sua própria mão. Em termos teológicos, diríamos que ela contém em si um apelo à graça, isto é, ao dom de uma Plenitude para a qual o homem sente que foi feito mas que não tem capacidade de se auto-conferir.

## Capítulo VIII

### O Deus da saudade

Em Teixeira de Pascoaes todos os caminhos vão dar a Deus. Um Deus que ele vê intuitiva e sistematicamente anunciado do lado de lá da última linha do horizonte físico do ser, ao mesmo tempo que sempre teimosamente recolhido no abscôndito metafísico do seu mistério, teimosamente recusando mostrar o seu rosto, dizer mesmo se de facto existe. E todavia, alma filosoficamente sedenta de luz, ao mesmo tempo que visceralmente metafísica e religiosa, com a mesma teimosia Pascoaes perseguiu esse mistério e jamais renunciou à tentação de lhe atribuir, nas questões nucleares que suscita, o estatuto de problema filosófico. Entre um irrecusável Deus-mistério e uma irrecusável necessidade de o trazer ao nível de um Deus-problema moveu-se o seu pensamento teológico. Perseguiu o seu mistério em atitude de sinceridade, que, também nisto, certamente, representava para ele uma fundamental garantia de verdade. Perseguiu-o também em solidão e desamparo epistemológicos, a um tempo obedecendo à natural necessidade de personalizar a sua procura, menosprezando a sua impreparação filosófica e jamais superando o seu agnosticismo teológico-racional. Alérgico a toda a postura de dogmatização, definição e acabamento<sup>1</sup>, o autor de

---

<sup>1</sup> Dirá, a propósito, em fase já adiantada da obra: «Ocupamos um lugar, donde partem dois caminhos, ou antes, um caminho e uma estrada: uma estrada, obra da engenharia, rectilínea e branca, ligando dois pontos definidos, – e um caminho, ensombrado de árvores, ao luar, que parece findar em cada curva e indefinidamente se prolonga. Prefiro o caminho rústico à estrada científica. Prefiro o caminho aberto, através da noite, pelas pegadas sangrentas ou



*Verbo Escuro* assumiu-se assim, em face de Deus, como eterno perseguidor de uma certeza sempre ela mesma perseguida por uma nuvem de incerteza, nisso partilhando a sorte de seu amigo Unamuno, o quixotesco cavaleiro da incerteza de Deus (cf. EL, 169), nessa dramática procura denunciando, na teoria e na prática, tanto as certezas fáceis de qualquer fideísmo ou teologismo dogmatizantes como a antitética postura dogmática própria do ateísmo, como ainda a tranquila renúncia intelectual típica do agnosticismo absoluto.

O seu Deus é essencialmente o Deus da saudade, tal como, na sua última referência metafísica, a saudade é saudade de Deus. A via da saudade, que é a do coração ou do sentimento, apresentou-se-lhe como a mais directa e autêntica via do humano acesso ao divino<sup>2</sup>, a tal ponto que por ela pensou poder oferecer ao homem do seu tempo, tentado por diferentes formas de irreligiosismo, agnosticismo e ateísmo, pretensamente científicos, um caminho de superação ou de retorno ao religioso<sup>3</sup>. O futuro do mundo, parece pensar Pascoaes antes de Malraux, ou será religioso ou não será<sup>4</sup>. E nesta previsão está também o voto pela

---

luminosas de Cristo, que é o nome de todos os que sofrem e amam, de todos os que se sentem vivos num mundo morto.» (SJT, 297-298).

<sup>2</sup> Não é de todo infundada e inconsistente a tese de Francisco da Cunha Leão, de que a saudade proporciona uma prova ontológica da existência de Deus, ainda que de tipo luso-galaico, ou com base no sentimento de Deus, e não de tipo anselmiano, ou com base na ideia dele. (Vd. *O Enigma Português*, 2ª ed., Guimarães e Cª Editores, Lisboa, 1973, pp. 146-147). No interior do pensamento de Pascoaes, se tivermos em conta a sua epistemologia, uma tal prova revela-se perfeitamente lógica. A sua força probativa advém-lhe da tese pascoaesiana segundo a qual, na via poético-saudosa do conhecimento, a verdade não se demonstra mas afirma-se; e, sendo no homem afirmação do ser, é verdadeira afirmação de ser. Assim, na saudade de Deus anda, não apenas a ideia dele, como lembrança e esperança, mas a própria afirmação de existência ou de ser. No seu poder simultaneamente revelador e afirmativo reside o seu carácter ontológico.

<sup>3</sup> «O homem de hoje, distraído pelos brinquedos de mecânica, recentemente inventados, e, por isso, prestigiosos, voltará a cumprir o seu destino religioso ou de elevação perpétua para Deus....» (SP, 211).

<sup>4</sup> Escrevia ele, em 1913: «Eu creio que as forças a operarem a próxima transformação do mundo, serão religiosas, de natureza espiritual, talvez reencarnadas num novo Cristo.» (GP, 92).

sensibilidade saudoso-metafísica, que é para ele sinónimo de sensibilidade poética e religiosa, do homem do futuro, com o tempo convertido no voto por um Cristianismo renovado, onde pensa que afinal se concretiza, melhor que em qualquer outra religião, essa capacidade mobilizadora da esperança ou da capacidade de sonhar o horizonte divino da vida.

Ao mesmo tempo, porém, – embora intimamente convencido de que o ateísmo e o irreligiosismo, longe de serem científicos, são essencialmente fruto da soberba humana<sup>5</sup>, tal como o agnosticismo absoluto o é do preconceito positivista<sup>6</sup> –, sentiu necessidade de não aparecer na cena intelectual arrimado a uma crença religiosa de base sentimental, sem uma justificação e um apoio racionais que a tornassem razoável e credível<sup>7</sup>. Foi esse esforço racionalizante da sua fé sentimental-saudosista que, efectivamente, se transformou no seu grande drama teológico. O Deus verdadeiro será para ele um Deus «dramático e vivo» (SA, 312). É que, pressentindo embora que inteligência e coração trabalham em sintonia ou que «o intelectual e o sentimental são duas paralelas que se tocam em Deus ou no Infinito» (MC, 39), a verdade é que, no seu pensamento teológico, a linha da inteligência raciocinante – que, em dificuldade e sinuosidade, procura acompanhar a recta da saudade ou do coração que intuitivamente aponta em flecha afirmativa de certeza para o horizonte divino –, declina sistematicamente em curvatura de desalento e incerteza, sempre que tenta disparar ela própria a

---

<sup>5</sup> É assim que escreve em *O Bailado* : «A Divindade pesa sobre o mundo. E ouvem-se palavras que a negam! Nós, os homens, sentimos um íntimo prazer em negar a Verdade quando ela se torna transcendente... Somos audaciosos até ao Infinito, como Lucrécio e Nietzsche, os dois Titãs do Orgulho.» (BA, 84).

<sup>6</sup> «Um físico só acredita na Física; e um poeta só acredita em Deus, por idêntica razão. Vendo, em tudo, a sua ausência, vê-o presente em tudo.» (SJT, 170); e Pascoaes segue ironizando: «Feliz o animal resignado, dentro da corte. O bom senso tem quatro patas. A loucura é bípede implume.» (*ibid.*). A mesma ideia é expressa em SJT, 257.

<sup>7</sup> «Tenho de ser religioso dentro da lógica moderna, para que me tomem a sério», escreve em carta ao P. António de Magalhães (in «Rev. Port. de Filosofia», 29 (1973), p. 161).

flecha da afirmação terminante. O Pensador acaba assim por sentir necessidade de a si mesmo se definir ambígua e bizarramente como «ateoteísta».

Nessas condições, o seu pensamento teológico reflexivo, sendo, a seu modo, uma *fides quaerens intellectum* – uma fê que busca as razões de si –, investirá, antes de tudo, na tentativa de, sobre o fundo permanente de um agnosticismo racional-metafísico, mostrar a razoabilidade da via não-racional ou intuitiva do coração para a afirmação e o conhecimento de Deus, não obstante a simultânea impossibilidade da sua afirmação pela via racional-demonstrativa enquanto via metafísica.

Mas o pensamento teológico de Pascoaes, apesar do seu carácter assistemático, não se limita a este problema. Ele contempla os grandes temas clássicos da teologia filosófica: possibilidade do conhecimento de Deus, sua existência, essência e relação com o mundo. No caso, são temas tão intimamente conexos que difícil se torna tratá-los em perfeita separação. No último tema referido inscreve Pascoaes o problema da relação de Deus com o mal. Por outro lado, não deixa de ter em conta o fenómeno religioso como fenómeno histórico-cultural, em que o Cristianismo ocupa um lugar de particular relevância e significado. Além de uma teologia poética e filosofante e em íntima ligação com ela, esboça assim também uma certa filosofia da religião em geral e da religião cristã em especial.

### **1. Da saudade de Deus ao Deus da saudade**

O Deus de Pascoaes é pois, essencialmente, o Deus da saudade. A experiência saudosa, na sua referência metafísica, foi sistematicamente vivida e reconhecida por ele como experiência

religiosa. Se há pois, para ele, um Deus vivo e verdadeiro, é esse que se anuncia na profundidade do coração, em sua experiência da imperfeição do ser humano e cósmico, como a plena verdade e verdadeira plenitude do homem e do mundo<sup>8</sup>. A saudade descobre-o, veladamente, como a grande Ausência e o grande Desejo, em seu recolhimento de mistério no fundo mais profundo da nossa memória e no longe mais longínquo da nossa esperança, que se apresentam, em sua última referência metafísica, como lembrança e esperança de Deus<sup>9</sup>.

Mas o que é, afinal, para Pascoaes esse Deus da saudade? Verdadeiramente, dele nada sabemos. Inacessível à razão pensante, Ele não é passível de definição nem de conceptualização<sup>10</sup>. Rigorosamente, nem sequer tem nome próprio, é inominado e inominável. Sendo, por essência, o Verbo de todo o verbo, «Deus não sabe como se chama. O Verbo ignora o Nome» (PL, 143). O Deus da saudade é essencialmente aquilo por que o humano coração chora e pelo qual, no seu próprio «canto magoado», choram todas as coisas. É um pressentimento do coração, que em si leva a própria saudade das coisas, e que ele adivinha como sendo ao mesmo tempo íntimo e distante, oculto na fundura de um infinito mistério<sup>11</sup>. Se «a vida é um grito que

---

<sup>8</sup> Essa é também uma das ideias nucleares simbolicamente dadas em *Regresso ao Paraíso*. Assim Adão, isto é, o homem, diz à virgem Saudade: «... Por ti, alcanço / O sonho criador, ou antes, Deus; / O Deus que tu revelas; que em teu ventre / Se revestiu de carne.» (RP, 119).

<sup>9</sup> «E Deus não será uma lembrança do tempo em que todas as criaturas eram ainda o criador? Daí, o sobrenatural encanto da Saudade. Que luar não alvora, ao longe, no escuro da nossa alma!» (UF, 28). «O homem, em virtude do seu *poder saudosista*, de lembrança e esperança, eleva-se da própria miséria e contingência à contemplação do Reino Espiritual. Vemos Deus pelos olhos da Saudade.» (ASP, 123). «Somos lembranças de Deus; e é por isso que temos a faculdade de o perceber» (LM, 270).

<sup>10</sup> «A inteligência e os sentidos não foram criados para ver a Divindade. E a melhor prova da sua existência, consiste precisamente em não fazermos dela a menor ideia.» (PL, 39).

<sup>11</sup> «Deus vivendo na esplendorosa Superfície [do universo visível], a sua sombra penetra, já débil, no íntimo do Universo, e deslumbra as pobres almas prisioneiras que se extasiam apenas no seu Pressentimento.» (VES, 220); «As almas felizes da etérea Superfície, é natural que vejam Deus em corpo vivo e não em sombra remota, como nós. Lá é a altitude da Visão. Aqui, o vale escuro do incerto Pressentir.» (VES, 220-221).

Deus ouve» (SP, 27), Deus é o destinatário do grito da vida, o seu ouvinte que se deseja e espera também respondente. Ouvinte tem mesmo que ser, sem o que o grito que é a vida se perderia no infinito vazio, esvaziando-se de sentido e de valor. Mas a resposta é feita de um infinito silêncio.

O silêncio de Deus é, entretanto, ambivalente de mistério e sedução. No seu esfíngico recolhimento, exerce sobre nós o fascínio e, ao mesmo tempo, mantém para nós o recato típicos da sedução feminina. No «ígnoto encanto» da «sombra eterna» em que se esconde «além dos céus», o que representa para o Poeta é a irresistível sedução de uma ideal «virgem pura», «noiva eterna» do seu coração, que por ela «chora e grita e canta e se extasia» (SE, 213-214). Deus é essencial e vital mas escondido e inacessível. Ele é um Deus-mistério, um Verbo de silêncio, uma realidade inefável<sup>12</sup>. Consequentemente, toda a vida Deus e o Poeta andarão numa espécie de jogo de esconde-esconde, ou do gato e do rato, em que um procura e o outro se esconde. Deus jamais se deixará apreender e o Poeta jamais deixará de correr atrás da sua sedução<sup>13</sup>. Terá horas de êxtase e horas de negação<sup>14</sup>. Como em jogo de (e)namorados, deixar-se-á frequentemente seduzir pela ambígua promessa de um *sim* que afinal queria dizer *não* ou desesperar pela recusa de um *não* que afinal queria dizer *sim*. Deus sempre será para ele ao mesmo tempo um *Deus*

---

<sup>12</sup> Assim em *Marânus* o mistério divino aparece ao protagonista sob a figura e o nome de Eleonor, precavendo-o todavia: «Mas tu pelo meu nome de Eleonor / Não me conhecerás. É necessário / Que interpretes a voz do teu amor / Pois falará por mim teu coração! // Entre o meu ser e o nome que me deram, / Existe a mesma trágica fundura / Que separa da vida (vã palavra!) / A vida em sangue e febre de loucura.» (MA, 189-170).

<sup>13</sup> Como escreve em *Os Poetas Lusíadas*, «O Presente divino, a Realidade em si, a Esperança imaterializável, Deus, excepcionalmente vislumbrados, fogem à sua clara e constante percepção.» (PL, 163).

<sup>14</sup> O Poeta reconhece, de facto, que «a sua presença, indefinida, inapreensível, não é mais, para nós, que um efêmero e longínquo deslumbramento...» (PL, 161). Assim o testemunha em *Verbo Escuro* : «E quando penso em Deus, nas horas quotidianas, o meu pensamento abrange, por favor, as letras do seu nome. [...] Mas nós sentimos bem que, em certos momentos da vida, o nosso espírito, num ímpeto abrasador, volatiliza tudo, e o que aparece é Ele, – esse infinito incêndio cujas faúlhas são estrelas...» (VES, 87).

*fascinans* e um *ignotus Deus*. A sua teologia filosófica será, por isso, eminentemente negativa ou apofática, como é típico de todos os místicos<sup>15</sup>. É que, por mais que Deus, Verbo de todo o verbo, seja necessariamente a última palavra que o nosso espírito tem necessidade e desejo de dizer, a verdade é que

O nosso pensamento não dirá a última palavra. Essa palavra permanece num silêncio inviolável, que é a substância maravilhosa em que trabalhamos os nossos sonhos [...]. O sonho humano adapta-se à realidade, dilatando-a em nova expressão idealizada. É nesta área que Deus vive... (SP, 189-190)<sup>16</sup>.

## 2. «Velho Deus» e «novo Deus». Deus morto e Deus vivo

Deus vive pois na área dos nossos sonhos, quer dizer, na área do ideal, não na do real. Isso significa também para Pascoaes que Deus só é um Deus vivo na medida em que é um Deus idealizado, isto é, um Deus-sonho-do-homem. Um Deus-realidade é necessariamente um Deus morto. Não que Ele não possa ter um fundamento de realidade, mas como tal é ainda e apenas um Deus morto.

---

<sup>15</sup> Já o notara João Ferreira, no seu artigo *A ideia de Deus em Teixeira de Pascoaes*, «Itinerarium», 9 (1963), p. 3. Também Sant'Anna Dionísio considera que a teologia de Pascoaes se faz «chamando a atenção dos fanáticos do *facto* para a necessidade do *sonho*» (*O Poeta, essa ave metafísica*, Seara Nova, Lisboa, 1953, p. 98).

<sup>16</sup> Este passo do *São Paulo* deixa perceber que Pascoaes considera a sua teologia, essencialmente mística, não apenas como uma teologia que a linguagem tecnicista dos teólogos designaria, como fica dito, por negativa, mas também, vagamente embora, como uma teologia analógica e superlativa ou idealizante. A única maneira que o nosso sonho divino tem de se dizer em linguagem humana é, por um lado, «adaptando-se à realidade» e, por outro, «dilatando-a em nova expressão idealizada», quer dizer, exprimindo o inexprimível através de conceitos impróprios tirados da realidade conhecida e elevando-os a um plano ideal e absoluto.

Deus está morto na sua realidade mundana, enquanto imanente ao mundo, onde se encontra encarnado, à maneira de um Deus adormecido em esquecimento de si, qual «lembrança empedernida» (HU, 139) em sono de morte. Para que de Deus morto se torne um Deus vivo, precisa do homem como seu criador. Só o coração humano é capaz de lhe dar vida. Tal é o Deus do coração ou da saudade. Por força da saudade, sem deixar de ser «lembrança» de si, passa a não ser lembrança inerte e morta, mas lembrança criadora e viva, isto é, transformada em esperança ou sonho divino de si. O sonho humano é a própria emergência do Deus vivo a partir do seu sono de morte na materialidade do mundo.

Na trajectória temporal do seu pensamento, o Poeta-Pensador começará pela superação deste Deus morto, na sua terminologia nem vivo nem existente em si mesmo, para o substituir por um Deus vivo no coração do homem, o qual dará lugar, por sua vez, a um Deus existente em si mesmo e vivo no coração humano. Se o primeiro era concebido como Criador, o segundo sê-lo-á como Criatura e o terceiro como simultaneamente Criador e Criatura.

Na fase poética juvenil, desde o *Sempre*, o verdadeiro Deus é dado vagamente como aquele remoto e infinito horizonte de mistério para onde aponta a saudade do homem e das coisas. Sendo a grande Ausência que na saudade se revela, o Ser perfeito por que anela todo o imperfeito, é por ele que chora o mundo doloroso, em seu «canto magoado». O Poeta não sabe, acerca dele, muito mais que o seu nada saber. No Verbo silencioso em que o presente, Deus anuncia-se mais em modo de negatividade que de positividade. Pascoaes tende a identificá-lo simplesmente como Ausência, Lonjura, Remoto, Noite, Silêncio, Mistério. Fazendo aparição na consciência em modo de «remoto além de lembrança e esperança», no seu significado essencial, nesta fase,

«o nosso Deus é a *Saudade de Deus* » (EL, 169)<sup>17</sup>. É assim que afirma em *Sempre* :

Deus vive, Deus existe  
Não em sua obra humana, errada e triste,  
Mas em remoto vulto de lembrança  
E de esperança...  
Deus vive na Saudade....

(SE, 214)

No esforço interpretativo que dele faz, começa por afirmá-lo como mera projecção idealizante do coração humano. Nesse sentido, Pascoaes, tanto na primeira poesia como na primeira prosa, refere-o, de facto, frequentemente, como «Criatura» do homem seu criador. Esta primeira interpretação deve ligar-se à sua dependência do evolucionismo materialista, notoriamente acolhido nas suas primeiras reflexões filosofantes. Se tudo se reduz à matéria em evolução desmaterializante, e se Deus, por natureza, só pode ser afirmado como espírito, Ele só pode estar no fim do processo ontológico de sentido fundamental ascendente. E só pode ser criatura do homem criador dos «seres espirituais», identificados com os «seres psíquicos», que são «as últimas metamorfoses da matéria» (SV, 280) produzidos na e pela consciência humana, ela mesma produto da matéria. Deus ocuparia, nesse «novo Reino», que é o «Reino Psíquico», o lugar cimeiro. Como todos os seres espirituais, ele é um ser vivo e verdadeiro (cf. SV, 281), e, embora sem existência em si mesmo, existe todavia tão objectivamente como a matéria de que é emanção. Como tal, parece ao nosso Pensador ser suficiente para dar sentido à vida, tornando-se «a grande força de atracção» (*ibid.*) que move, e move na direcção certa, quer a vida individual quer a vida social (cf. DI, 174-175; SS, 9). São particularmente

---

<sup>17</sup> Ou, dito de outro modo, «A saudade de Deus é o próprio Deus, / Despontando na azul fluidez dos céus, / Falando à nossa dor / E ao nosso amor...» (SE, 214). Ainda em *Os Poetas Lusíadas* escreverá o Autor: «Para nós, na verdade, só existe a saudade de Deus, a recordação da sua efêmera presença: – a imagem dolorosa e triste, feita à nossa imagem, da Esperança divina...» (PL, 161).



significativos desta interpretação os textos sobre *O Sentido da Vida* (1907)<sup>18</sup>, o artigo sobre *Tolstoi* (1910)<sup>19</sup>, os poemas *Marânus* (1911)<sup>20</sup> e *Regresso ao Paraíso* (1912)<sup>21</sup> e ainda o

---

<sup>18</sup> Cf. SV, 280 e 294. Escreve Pascoaes nesta última página: Deus «é o ser espiritual perfeito. Quando eu, por exemplo, ao contemplar a fragilidade dolorosa do meu corpo, as misérias, injustiças, raivas, ódios, guerras e maldades de que é feita a vida animal – crio espiritualmente um ser liberto de todos esses males – eu gero a Deus. E este Deus, ser espiritual, existe, como já demonstrámos, real e objectivamente.». Nesta afirmação de realidade e objectividade podemos ver já subjacente o valor que, desde o princípio, Pascoaes tende a atribuir ao mítico. No seu significado imediato, porém, ela significa apenas, como atrás observámos, que Deus, como ser espiritual ou psíquico, é real e objectivo porque é um produto natural da evolução da matéria, em modo de revelação-afirmação ontológica, sendo, por isso, tão real e objectivo como ela.

<sup>19</sup> «A Águia», ano I, 1ª série, nº 2 (Dezembro 1910), pp. 1-3; reproduzido em SS, 5-9.

<sup>20</sup> Vejam-se especialmente os Cantos VI e XIV. Escreve, por exemplo, o Poeta:

E o homem, criatura e criador,  
Ouviu a voz de Deus que lhe falou:  
– Na tua consciência, em puro amor,  
Existirei, por toda a eternidade!  
Certos homens julgaram essa voz  
Dimanada de fora; e os arvoredos,  
Os rios e as estrelas adoraram,  
E os fantasmas da noite, que são medos.  
Mas outros, mais atentos, conheceram  
Que a voz miraculosa, simplesmente,  
Da sua consciência derivava;  
E adoraram a Deus intimamente.

(MA, 207).

Eu afirmo também que Deus dimana  
Do nosso coração, da nossa dor;  
Que é de origem carnal, mortal e humana,  
Mas de eterna e perfeita natureza.

(MA, 270).

Eis o grande milagre! Deus é o homem  
Na sua criação espiritual;  
Em vez de o homem ser Deus, na sua obra  
De quebradiço barro material...

(MA, 271).

<sup>21</sup> Escreve, por exemplo, o Poeta no Canto XVI: «A terra só atinge o claro Olimpo / Quando, em suas entranhas, gera e cria / Alguma divindade; quando, nela, / A grande dor humana / Levanta para além dos próprios astros / Uma nova atitude espiritual.» (RP, 134).

pequeno poema «O Ser Espiritual» (1911)<sup>22</sup>. Deus é aí, feuerbachianamente, a grande Ilusão necessária à vida<sup>23</sup>.

Cedo, porém, parece ter-se dado conta de que esta interpretação redutoramente idealista o colocava afinal ao lado dos Mestres da Suspeita, na sua proclamação da morte de Deus, pela sua redução a criatura do homem seu verdadeiro criador, quando do que ele sentia necessidade era de um Deus objectivamente real e subsistente, independentemente da sua realidade psíquica na consciência humana<sup>24</sup>, ainda que assumido por esta e amado pelo coração e, nessa medida, permanecendo como um Deus vivo, promessa de plenitude de vida para o homem. Divinizar o homem à custa da humanização de Deus era, afinal, reduzir Deus e o homem a uma mesma medida de finitude e imperfeição, e a uma mesma condição de alienação: nem o homem projectado num Deus inexistente era ele mesmo, nem Deus era verdadeiramente Deus.

A necessidade vital de um Deus objectivamente real acaba assim por ser percebida como algo mais que mero sentimento de valor puramente subjectivo. Nela, afinal, parece pensar agora Pascoaes, anda a radical afirmação de ser, vagamente referida ao Ser divino, afirmação radicada na vida enquanto experiência de ser. Deus não se inclui certamente entre os «objectos», mesmo

---

<sup>22</sup> Publicado em «A Águia», ano II, 1ª série, nº 8 (1 Abril 1911); coligido em DI, 174-175.

<sup>23</sup> O Pensador situa-se de facto na linha de Feuerbach, quando afirma, por exemplo, no segundo texto referido: «Um indivíduo, contemplando as suas fraquezas e misérias, cria espiritualmente um indivíduo liberto dessas fraquezas e misérias, isto é, um Deus.» (SS, 9). Deus é assim «o Ser Espiritual» que «Existe e vive no homem, assim como / Na terra a criatura vegetal; / É do mundo, e pertence à Natureza, / De que ele é, na verdade, a flor mais bela» (DI, 175). O poema «O Ser Espiritual» é um lugar paralelo que, no essencial, diz em verso o que fora escrito em prosa no artigo *Tolstoi* de que extraímos esta citação. Veja-se ainda a mesma ideia em GP, 87.

<sup>24</sup> Não corresponde à verdade total da obra a interpretação unilateral de Alfredo Margarido, que reduz a ideia pascoaesiana de Deus à que acabamos de expôr, e que, na verdade, corresponde apenas à fase juvenil inicial da obra, anterior a *Verbo Escuro*. Veja-se Alfredo Margarido, *Teixeira de Pascoaes – a Obra e o Homem*, Arcádia, Lisboa, 1961, pp. 149, 151 e 164-165.

apenas imagináveis. Mas também não é pura projecção subjectiva do homem. Se tem necessidade da nossa subjectividade para se revelar e afirmar, e sobretudo para se afirmar como um Deus vivo, nela se revela todavia como anterior a ela. O seu recolhimento na penumbra do ser, de onde aparece apenas anunciado na discreta claridade da consciência saudosa, se lhe confere o carácter de Deus misterioso, inominado e inominável, nem por isso obsta à sua afirmação com a força do coração, entendida não só como força de vida mas também como afirmação de ser.

Na verdade, desde cedo o idealismo de Pascoaes tende a ser mais que puro subjectivismo. Ainda que em indefinição e ambiguidade, o que o Pensador acabará por enfatizar será o valor mitológico, mais que apenas psicológico, desse Deus-idealização ou Deus-Criatura do coração humano, com toda a carga de sentido que, desde sempre, tendeu a atribuir ao mito. Todo o seu esforço afirmativo de Deus, ao longo da obra, levará consigo essa intenção valorizadora do ideal ou do mítico, essa convicção de que «os seres espirituais são tão verdadeiros como as criações materiais» e de que, na fé que neles pomos, «crer significa ver» (GP, 87, em nota)<sup>25</sup>. A «criação» humana de Deus é, no fundo, *poiesis*, no sentido de criação poético-mitológica, que é já revelação e afirmação ontológica. À atitude iconoclastamente desmitificadora dos pensadores da morte de Deus, responde assim, num segundo tempo, com a atitude, que progressivamente irá tentando aprofundar e clarificar, não já apenas de reafirmação e revitalização do mito por eles desmitificado, mas também daquilo que poderíamos chamar da sua transmitificação. O que o coração humano afirma com a força afirmativa do ser, pensa ele, tem real valor ontológico. O mito representa uma verdade que está para além dele, e é essa verdade que precisamos de valorizar

---

<sup>25</sup> As «vidas espirituais» criadas pela imaginação poética ou criadora do homem «têm mais realidade, por mais perfeitas e pela influência profunda que em nós exercem, que as vidas anteriores a elas ou de natureza transitória» (GP, 87).

devidamente e trazer sempre mais à luz da nossa compreensão<sup>26</sup>. A sobrevivência de Deus passa agora por essa operação transmitificadora, ou da busca da trans-significação do mítico, que é, ao mesmo tempo, uma busca do seu verdadeiro rosto e uma acção purificadora da ideia em que a tradição cultural primeiro o fez viver para, com o desgaste do tempo, o fazer morrer.

Essa valorização do mítico, intimamente ligada à função do desejo e da esperança, já presente, ainda que em menor medida, na sua primeira interpretação do ser divino, presidirá a todo o seu pensamento posterior, embora sempre sujeita à reserva a que a consciência do seu mistério o obriga. Pascoaes estará consciente de que nenhuma das suas ideias sobre Deus constituirá a última palavra. Todas elas não são mais que aproximações, tentativas de aproximar de nós uma verdade que sempre nos transcende. Como escreverá, já no final da vida, «todos os místicos são heréticos ou anti-políticos. O consagrado, o dogmático, o inerte, o imutável, interessa à política, não à religião, que é uma verdade em crescimento esplendoroso, um sol a nascer, e não nascido. E um autêntico religioso é um caminheiro eterno...» (VP, 264).

Na linha dessa valorização, a partir de *Verbo Escuro* (1914), o Pensador passa a afirmar que Deus *existe* independentemente do homem, ainda que só *viva* no homem e pelo homem<sup>27</sup>. Esta nova maneira de ver, que já se anunciara vagamente em *As Sombras* (1907)<sup>28</sup> e no Canto VI de *Marânus*

---

<sup>26</sup> Nesta ordem de ideias, Pascoaes, em texto até há pouco inédito, escrito em 1941, deixou uma definição que, na sua singeleza, é porventura aquela que melhor traduz a sua mais profunda ideia de Deus: Ele «é [...] uma criação-revelação do amor supremo que nos eleva para o Infinito e para além de todas as contingências e misérias da nossa existência terrestre». [*Homenagem a António Nobre*], in «Cadernos do Tâmega», 6 (1991), p. 70. Note-se a ideia de *criação-revelação*, que corresponde exactamente à ideia do mito, o qual, sendo criação ou *poiesis* do coração humano, não o é enquanto criação gratuita e vazia de sentido, mas enquanto revelação.

<sup>27</sup> Escreve, por exemplo, na obra referida: «Antes das cousas já existia Deus, mas só depois do homem é que ele vive» (VES, 84). Veja-se todo o capítulo intitulado «Da Origem».

<sup>28</sup> Veja-se especialmente os poemas «A sombra da vida», «A sombra de Deus» e «A última sombra». Tal como no Canto VI de *Marânus*, Deus aparece aí como termo final do processo da «Criação», último desdobramento da «Sombra

(1911), e se insinuara mesmo, discretamente, na poesia anterior desde *Sempre* (1898), representa um progresso, embora não elimine cabalmente a ambiguidade, pois traz consigo uma concepção panteística de Deus. Para lhe garantir uma existência real, sem renegar, por outro lado, o seu idealismo teológico e a sua necessidade de um Deus vivente na vida do homem, Pascoaes encontrou esta fórmula ambígua, em que distingue nele a «existência» da «vida». Deus *existe* independente e anteriormente ao homem, e é a própria substância íntima do ser universal; mas é o homem que o faz *viver* <sup>29</sup>.

Deste modo, o homem é afirmado como sendo simultaneamente criatura e criador, do mesmo modo que «Deus, ao mesmo tempo, é a última criatura e o primeiro criador» (VES, 84). Deus é a intimidade e ultimidade do ser, o seu Verbo encarnado no mundo em processo de desencarnação. Não é apenas uma projecção futurizante do homem, o Ser Espiritual no topo da ascensão desmaterializante do mundo; é, como dirá em

---

originária», vaga e discretamente sugerida como o Verbo divino originário e silencioso (SO, 124), que é a «essência divina» da vida (SO, 48) e «a sombra genésica e fecunda de Deus» (SO, 128). Escreve, por exemplo, o Poeta no primeiro poema referido:

O primeiro criador é monstro horrendo  
E Deus é a criatura derradeira.

E em Deus esplende, em límpido fulgor,  
A originária Sombra misteriosa  
[...].

(SO, 50).

<sup>29</sup> É nesta ordem de ideias que Pascoaes escreve, por exemplo: «Enquanto me comovo e rezo, enquanto Deus, de existente, se torna vivente em meu espírito, nasce uma estrela no infinito. A estrela é um passo de Deus para o Ser; a oração, – um passo do Ser para Deus...» (VES, 84); ou: «Mas para que descem as almas à contingência da Matéria? Para que Deus, de existente, se torne vivente; de *criador material*, se torne *criatura espiritual* ...» (VES, 189); ou ainda: «Se Deus existe decaído nas formas materiais do Universo, eleva-se e revive nas formas espirituais da Consciência» (PL, 161). Note-se, no primeiro texto citado, que a escrita de «Ser» com maiúscula é pura liberdade ortográfica do Escritor, não devendo ser entendido como o Ser divino em si.

*Santo Agostinho*, antes de tudo, o «Imaterial inicial» (SA, 45). Ele é o Princípio e o Fim, a Origem e o Destino, o ponto de partida e a meta de chegada do processo do ser, processo agora mais claramente visto como circular e não puramente ascensional. Nesse processo, o homem é apenas o «novo meio» (MA, 208) onde, por um lado, se dá a sua revelação como presença de ausência ou lembrança da Origem e, por outro, Deus nasce, pelo desejo e esperança, como Fim último que, atraindo para si o homem e o mundo, se torna vida para um e outro, a si próprio se revelando como um Deus vivo<sup>30</sup>. O Deus vivo é assim o sonho infinito do homem e do mundo, sonho que Ele próprio sonha, pela mediação do homem, nesse sono de si que é a sua materialização no mundo<sup>31</sup>, como sonho de regresso à condição divina de si<sup>32</sup>.

Na fase juvenil, Pascoaes todavia não fala apenas, como Nietzsche, em «Deus morto», mas também, como Junqueiro, em «velho Deus» ou num Deus envelhecido. Se o Deus morto era, para ele, o Deus ainda adormecido na materialidade do mundo, o Deus envelhecido era o Deus cultural. Se aquele carecia de ser transformado em Deus vivo, este precisava de ser substituído por um «novo Deus». Se a primeira posição correspondia a uma preocupação ontológica, de trazer à luz o verdadeiro ser divino, a segunda correspondia a uma preocupação histórico-cultural ou histórico-religiosa, de, numa altura em que a cultura parecia dividir-se entre um ateísmo devastador e um religiosismo

---

<sup>30</sup> Já em *Marânus* escrevera o Autor: «Ah, Deus não é fantasma ou sombra morta, / Mas espírito vivo, dirigindo / As almas que, através da escuridão, / Na etérea Luz divina vão subindo...» (MA, 271).

<sup>31</sup> Sobre a ideia do mundo como sono de Deus, ou de Deus dormindo no mundo, veja-se, p. ex.: TP, 282-283.

<sup>32</sup> *Existindo* embora em si, Deus só *vive* ou *é* no sonho do homem: «A existência é o sono de Deus; e a vida é o sonho.» (DP, 292); «Nem Deus é nele, mas no místico / Sonho dum bípode / Implume, / Não esquecido de voar, / Isto é, do céu...» (UV, 154).

decadente, superar um e outro pela proposta de uma nova religião<sup>33</sup>.

A necessidade que Pascoaes sentiu, nesta segunda linha do seu pensamento, foi a de purificar a ideia de Deus que herdara da cultura e da religião tradicionais, até a reduzir àquela quase não-ideia, que é a ideia-sentimento da intuição do coração, onde Deus aparece não só como um Deus vivo mas também como o Deus verdadeiro. Esta operação purificadora e renovadora, pareceu-lhe, antes de mais, que seria indispensável e bastante para reconduzir à via da fé e da religião os caminhos da cultura ocidental, desviados, em nome do homem e especialmente por obra de Nietzsche, para o ateísmo e o irreligiosismo. Segundo o pensar do nosso Pensador, Nietzsche, rigorosamente, não matou Deus; apenas verificou e proclamou a morte de um Deus há muito moribundo. Seguindo-lhe o estilo, Pascoaes, por seu turno, assume, também ele e também aqui, o seu papel de profeta. Situando-se entre o profeta do ateísmo moderno e os falsos

---

<sup>33</sup> De facto, Pascoaes, como outros na viragem do século XIX para o século XX, inscreve-se em toda uma tendência geral que procurava uma *terceira via* entre a grande tradição de pensamento metafísico e religioso-católico – pensamento desvitalizado, anquilosado, desatento aos novos sinais dos tempos, fechado em sua auto-suficiência – e a nova onda (ou moda) de um pensamento que, sendo plural, tinha em comum o combate a toda a metafísica e a toda a religião: positivismo, cientismo, materialismo, ateísmo, em suas diversas manifestações. Daí resulta, em boa parte, a ambiguidade de um pensamento que se quer religioso mas também naturalista e racionalista, metafísico mas confirmado pela ciência moderna, afirmando um Deus transcendente mas sem ultrapassar a imanência do mundo, um Deus em si que não deixe de ser um Deus-obra-do-homem. É uma via de compromisso, talvez a única possível a quem não tinha acesso à seiva vital da metafísica da grande tradição greco-cristã, desconhecendo a genuína filosofia da criação e suas sequelas, bem como os fundamentos em que se apoia a fé cristã para se afirmar como digna de acolhimento. Se há algum lamento a fazer a esse respeito, ele deveria ser endereçado, antes de mais, à própria filosofia e teologia cristãs, incluindo as que, entre nós, faziam curso na Faculdade de Teologia de Coimbra.

Vários dos que enveredaram por esta terceira via inscrevem-se no movimento esotérico que, por essa altura, andou bastante em voga, um pouco por toda a parte. Pascoaes – já tivemos ocasião de o notar – também pode contar-se entre eles, ainda que sempre tenha procurado manter o capricho de ser ele próprio, alérgico como era, em princípio e por temperamento, a toda a filiação no que pudesse revestir o carácter de sectarismo. O esoterismo foi então, além do mais, uma tentativa para salvar o religioso do homem desclericalizando a religião. Constituiu-se como aposta numa religião laica, de substituição, liberta das Igrejas em geral e da Igreja Católica em especial.

profetas da religião oficial, que eram os seus servidores, culpados da decadência em que (a ideia de) Deus veio a encontrar-se<sup>34</sup>, irá tomar sobre si a tarefa de separar devidamente do «velho Deus», ou falso Deus, o «novo Deus» ou Deus verdadeiro<sup>35</sup>.

O Poeta-Pensador começa por se solidarizar com os que se consideravam desencantados do «velho Deus» da grande tradição cultural em que se encontra inserido, identificável, além do mais, com o Deus de um certo Cristianismo desvitalizado, desvirtuado e decadente, transformado em religião dolorista de humilhados e ofendidos, um Deus insistentemente afirmado pela vulgar fê dos crentes e pela razão dos teólogos, mas finalmente destronado e supostamente «morto» por Nietzsche e pelo moderno ateísmo.

É já em *Jesus e Pã*<sup>36</sup>, ainda que em termos vagos, e mais claramente no Canto XIX de *Regresso ao Paraíso*, que Pascoaes nos dá conta, em termos poéticos, desse processo de Deus envelhecendo, a caminho da sua morte, para renascer em «novo Deus» por obra e graça da saudade, como também já havia cantado em *Marânus*. O «velho Deus» a custo sobrevive em «lembrança» de si, no universo cultural da religião em presença,

---

<sup>34</sup> Como diz André Neher, «O profeta aparece onde o levita falhou» (citado textualmente por Ricoeur, *Philosophie et Prophétisme I*, in *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Seuil, Paris, 1994, p. 155). Pascoaes partilha com a geração do seu tempo um compreensível e moderado anticlericalismo.

<sup>35</sup> Recorde-se que o tema do envelhecimento e morte de Deus já fora tratado por Junqueiro em *A Velhice do Padre Eterno* (1885), não certamente sem reflectir ele mesmo a filosofia de Nietzsche, embora já também, por outro lado, em tentativa de conciliar Prometeu com Cristo ou a razão com a fê.

<sup>36</sup> Veja-se especialmente a «Primeira Fala» do poema, onde o Poeta resume a história religiosa do mundo até ao seu tempo, em que já «Não existe uma fê», porque «A Fé morreu» (JP, 25); e a «Quarta Fala», onde o Poeta-profeta, numa atitude de idealismo voluntarista, encarnada na figura do Velho visionário, anuncia o advento de um Deus ainda incriado e inominado, filho do Ideal ou do sonho (cf. JP, 50), que há-de ter o seu «infinito lar» na alma do homem (JP, 48).



ausente do seu reino celestial, apenas «a cismar» no seu «passado» (RP, 154). Um Deus que é só lembrança é um Deus que envelheceu. Para que surja um «novo Deus», pelo contrário, é preciso que essa lembrança morta em que se transformou – mais esquecimento que lembrança – dê lugar à lembrança viva, que é a lembrança saudosa inseparável da esperança ou do sonho. Deus rejuvenescerá, pensa Pascoaes, no coração saudoso do homem do futuro.

Foi, de facto, essa lembrança morta de Deus que se foi fixando em imagens e conceitos, assumindo diversos nomes, desde o Zeus dos gregos, passando pelo Jeová de Moisés e dos hebreus, até ao Deus-Pai de um Cristo morto na Cruz. Transformou-se assim num Deus cultural, isto é, num certo conceito de Deus ou, melhor, no próprio Deus-conceito, ligado a uma determinada tradição de cultura. Pascoaes pensa que se passou com ele algo semelhante ao que Heidegger dirá ter-se passado, no pensamento ocidental desde Platão, com o pensamento do ser. O «velho Deus» fez a sua história como história do progressivo esquecimento do verdadeiro Deus que na sua originária ideia se escondia, quer dizer, desse que desde sempre se anuncia no coração do homem, pela via da intuição poético-metafísica, como Deus da saudade que é saudade de Deus.

Na verdade, parece pensar Pascoaes, a história humana de Deus deveria ter sido a do seu progressivo desvelamento, assim como da sua progressiva afirmação, por força do dinamismo desvelador e afirmativo do próprio ser no seu processo de auto-revelação e auto-realização. A história cultural e religiosa, porém, mostra que isso não foi assim linear. Também aqui interveio a força negativa da contradição, com seus avanços e recuos ou o seu efeito de espiral. E assim, o que se verifica é que há um Deus e

deuses culturais que são mais ou menos verdadeiros, conforme a ideia em que foram encerrados se aproxima mais ou menos do verdadeiro Deus, que, como tal, é trans-conceptual e trans-cultural. Nesse sentido, há que admitir que, apesar de tudo, por exemplo, «a distância que vai do Jeová dos primeiros hebreus até Deus, segundo Hugo ou Tolstoi, é a mesma que vai do troglodita a estes grandes homens» (SV, 282), tal como, no seu conceito monoteísta, «Deus é mais verdadeiro que os deuses» (SA, 213). Na sua trajectória global, porém, a nossa história cultural e religiosa, em vez de se ter feito na progressiva abertura e acolhimento à verdade divina, pela via poética do coração ou do sentimento – que, ao mesmo tempo, se abre à revelação de Deus como Deus vivo e verdadeiro e preserva o seu inviolável mistério –, antes se desviou para a ilusória tentativa de o encerrar em conceitos racionais ou científico-teológicos<sup>37</sup>, ao mesmo tempo que lhe afirmou a existência objectiva pela via de uma razão só supostamente metafísica. «Esta cientifização da Divindade – pensa Pascoaes – é obra de Agostinho e Tomás de Aquino, orientados por Platão e Aristóteles.» (SJT, 262). Não teve em conta que «fazer de Deus uma ideia é pior do que negá-lo; é dar-lhe valor humano» (PL, 39), quer dizer, reduzi-lo à nossa humana medida, sendo certo que, além de não demonstrável racionalmente, Deus não cabe em nenhum conceito como não cabe em nenhuma palavra humana. A história da tradução de Deus em verbo humano tornou-se assim a história do seu envelhecimento e morte, quer dizer, do desgaste psicológico e epistemológico daquela profunda verdade misteriosa em que

---

<sup>37</sup> «As ideias são sinais mortos; lembram desenhos infantis do Espírito. Salvam-se talvez as obscuras, porque a sua obscuridade as funde, de algum modo, no sentimento, nessa nuvem de emoção que envolve e trespassa o Cosmos, animando-o e acrescentando-lhe aquelas altitudes que o colocam em nubloso e misterioso contacto com Deus.» (PL, 39).

aparece no pressentimento poético e místico<sup>38</sup>. Encerrando-o em fria ideia, matou-o como Deus vivo; ousando violar o seu mistério, matou-o como Deus verdadeiro.

O desvio histórico-cultural foi, pois, no mais determinante, o desvio do Deus da saudade e da poesia, ou do coração e da fé, para um Deus da razão e da ciência. Os caminhos da cultura carecem assim de uma correcção de sentido: do excesso de racionalidade para o culto do sentimento ou do coração; da filosofia (científica) e da teologia para a poesia e a fé. Só por essa via Deus renascerá das suas cinzas (cf. RP, 158). A hora dos profetas, restauradores da verdade religiosa, é, pois, a hora dos poetas. E a hora da poesia é a da «saudade revelada». O Deus verdadeiro revela-se apenas como verdade misteriosa, em trans(a)parência de luz escura, no coração sensível e acolhedor dos verdadeiros poetas, esses «...raros / Espíritos eleitos...» que verdadeiramente habitam no «reino da Luz» (RP, 153). E só aí é um Deus vivo. Se Ele morreu, ou é agora apenas um «Deus velhinho» (*ibid.*), e com ele toda a verdade metafísica e religiosa, é porque morreu ou envelheceu o espírito da poesia ou o sentimento saudoso ou religioso que nela habita. Eis porque hoje, isto é, ao tempo em que o diz, pensa o nosso Poeta,

Apolo é o próprio outono; os Querubins  
Pendem as asas brancas, marejadas de tristezas...  
Orfeu, de magoado, nem sequer  
Tange a sagrada lira esplendorosa.  
E então, seu filho amado, Jesus Cristo,  
Dir-se-á que se converte dia a dia  
Na mesma negra cruz em que expirou...<sup>39</sup>

(RP, 154)

---

<sup>38</sup> «Como a verdade foge da palavra verdade, e Deus foge da palavra Deus!» (GJ, 31); «Ó palavras onde não cabe o nosso pensamento! O que ele tem de mais delicado fica da parte de fora, escondido nas trevas absolutas. Como custa libertar Deus de Deus, de Jeová, de Júpiter, ou de Alá! Lidar com velhos termos, que já nada exprimem, galvanizar múmias, é a tragédia do poeta.» (SA, 123); «Mas o Criador, explicando a Criação, permanece inexplicável. Muito bem! Se assim não fosse, que seria da Poesia?» (SA, 321).

<sup>39</sup> Escreverá ainda em *Últimos Versos* : «Mas que tragédia / A deste mundo envelhecido! / De toda a imensa multidão de Deuses / Resta um cadáver / Amarrado à Cruz.» (UV, 145).

À proclamação nietzscheana da absoluta morte de Deus e do fim do seu reinado, para ceder lugar ao reino do homem, responde assim Pascoaes com a tese da sua morte apenas relativa, cultural-racionalista, e com a proclamação do advento do «novo Deus» e do seu reino no coração de um novo homem. Este «novo Deus» já não podia ser olhado como rival do mesmo homem, antes lhe era restituído como criatura sua e não como «dono ou senhor, nem juiz ou protector» (HU, 111). Olhado por este como princípio da sua própria divinização ou da sua excedência em homem superior porque divino, Ele próprio se regozija com a sua nova condição. Como poeticamente declara o Poeta em *Regresso ao Paraíso*,

E Deus gostou de ver o novo Adão,  
Porque era um novo Deus, presente e vivo,  
E não um Deus defunto e sepultado  
Na memória dos homens, que parece  
Um mausoléu de Divindades mortas.  
(RP, 173)

Em mal velada alusão à ideia nietzscheana da moral cristã como moral de escravos e à filosofia do super-homem, Pascoaes afirma que, em face do novo Deus, o homem pode assumir «Uma atitude heróica e não humilde» (RP, 171) de «coragem e altivez» (RP, 173). Será assim Homem com letra grande, sem se deixar confundir com a «torva multidão» (RP, 172) auto-humilhada dos que não sabem olhar para Deus dessa maneira, preferindo alienar nele a sua humanidade. Assim, ao mesmo tempo que pensou superar a decadência religiosa do seu tempo, Pascoaes substituiu o humanismo nietzscheano, ateu e irreligioso, por um novo humanismo, teísta e religioso.

É que, pensou ele sempre, a crença religiosa não pode ser abolida. Do que ela carecia era de ser renovada. O verdadeiro

Deus furta-se a toda a humana tentativa de morte absoluta. Tal como aliás já insinuara Nietzsche, o homem não consegue evitar a sua sombra perseguidora: «Como fugir de Deus, se a sua sombra nos persegue, dentro e fora de nós, antes e depois de tudo?» (SP, 64). A morte do «velho Deus» provoca, por isso, a «... cólera divina / Feita dilúvio, mar» (RP, 157) que ameaça sumergir o próprio homem<sup>40</sup>. Do naufrágio existencial que ela provoca só «se escapa» na medida em que foge para «os mais altos cumes», «em gritos e alvoroços» (*ibid.*), na renovada procura desse Deus que sempre sobrevive à sua própria morte. Pascoaes a si mesmo se revê como representando esse novo homem «em gritos e alvoroços» pela sobrevivência de Deus, para que o próprio homem sobreviva. O Deus sobrevivente irá, pensa ele, presidir a uma nova «nova Fé» ou nova religião. E essa é a «religião da Saudade». A partir do *São Paulo*, o «novo Deus» será visto como o verdadeiro Deus cristão, o Deus de Jesus Cristo, que era, para ele, também o Deus de Paulo<sup>41</sup>.

---

<sup>40</sup> Pascoaes faz pensar, de facto, naquele louco de *A Gaia Ciência* que, em face do desaparecimento de Deus, andava de lanterna na mão à sua procura, nas trevas que caíram sobre o mundo, e gritava: «Que fizemos quando desprendemos a corrente que ligava esta terra ao sol? Para onde vai ela agora? Para onde vamos nós próprios? Longe de todos os sóis? Não estaremos constantemente a cair? Para diante, para trás, para o lado, para todos os lados? Haverá ainda um acima, um abaixo? Não estaremos errando através dum vazio infinito? Não sentiremos na face o sopro do vazio? Não fará mais frio? Não aparecem sempre noites, cada vez mais noites? Não será preciso acender os candeeiros logo de manhã?» (F. W. Nietzsche, *A Gaia Ciência*, 3ª ed., Guimarães Editores, Lisboa, 1984, p. 145).

<sup>41</sup> «O Deus mais verdadeiro é o de São Paulo. Mas o Deus verdadeiro jaz ainda num incógnito absoluto.» (Conferência citada sobre *António Carneiro*, in l. c., p. 205).

### 3. Deus do coração e Deus da razão: um Deus dramático

Ao afirmar, a partir de *Verbo Escuro*, a existência objectiva de Deus, Pascoaes parece compreender melhor o alcance ontológico da sua intuição de que, como toda a verdade metafísica, «a *verdade divina* não se demonstra: afirma-se» (DP, 161). A razão que sustenta essa afirmação é a razão do coração, compreendida agora todavia como razão ontológica e não apenas psicológica. Essa originária intuição do coração, sendo do Pascoaes poeta e místico, tem para o Pascoaes aprendiz de filósofo um essencial valor de testemunho. Ela inclui em si mesma a íntima experiência do Poeta, como de alguém que, no pressentimento da saudade, vagamente mas iniludivelmente vê o Invisível e ouve o Inefável, e, por outro lado, a irrecusável afirmação da sua existência experienciada, perante si mesmo e perante os outros. É uma afirmação com a força do absoluto, inerente à própria força afirmativa do ser, por mais que se verifique num ser contingente. Nela, pelo Poeta, o ser afirma o Ser. Uma tal intuição ou um tal testemunho atravessa, como fundo inalterável, ainda que ele mesmo oscilante, toda a reflexão que Pascoaes produziu com vista à sua compreensão racionalizada que, essa sim, foi sistematicamente suspensiva, contraditória e incerta.

A existência objectiva de Deus permanece, na sua certeza, apesar de tudo, como mero pressentimento divinatório do coração. Perfila-se como objecto de crença, não como verdade de ciência.

Anuncia-se vagamente nos longes inquietantes da fantasia<sup>42</sup>, mas não se diz na claridade próxima e repousante da razão. O seu grande problema e drama teológico torna-se assim, a partir daqui, não já o da afirmação da existência objectiva de Deus mas o da necessidade e simultânea impossibilidade de uma certeza provada da mesma ou da confirmação certificante por parte de uma razão demonstrativa. Secundário para ele, ainda que não irrelevante, será o problema de se essa existência o é em modo de transcendência ou de imanência relativamente ao mundo.

A sua desconfiança em relação ao poder da razão metafísica e teológica é, além do mais, filha do seu tempo. A razão teológica de Pascoaes era o que se pode chamar uma razão naufragada, filha do naufrágio das grandes certezas que haviam estruturado a cultura e orientado a vida de muitas gerações que o precederam. Na pascoaesiana pesquisa intelectual da verdade divina, colhe-se a impressão de um pensamento feito dos destroços desse naufrágio, com os quais o Pensador boia, em ondulação de incerteza e ânsia, ora agarrando-se a eles ora vendo-os fugir de novo, na busca sempre renovada de uma síntese reconstituída que lhe servisse de arrimo seguro para a sua navegação<sup>43</sup>. De resto, como já demos a entender, esse naufrágio apresenta-se-lhe como teologicamente benéfico e mesmo necessário. Abalando as certezas dogmáticas da sua crença infantil e da tradição religiosa e cultural em que nasceu e cresceu, foi para ele uma espécie de redução epistemológica ou de dúvida teológica metodologicamente positiva, que o obrigou a tentar

---

<sup>42</sup> «Pressentimo-lo apenas vagamente, como a primeira nuance, quase imperceptível ainda do alvorecer.» (MC, 14).

<sup>43</sup> Alguns dos pensadores e personalidades da sua predilecção foram, porventura, para ele, acima de tudo, sentidos e vistos como companheiros de um mesmo naufrágio. São os casos designadamente de Unamuno, Dostoievsky e Tolstoi e, de algum modo, do próprio Santo Agostinho.

refundar e reconstruir, em esforço personalizado e para ele epistemologicamente mais fundamentado, o essencial do edifício da sua fé religiosa.

Mas o abalo das certezas estabelecidas, para além dos enunciados sobre que incidiam, atingiu a própria via epistemológica que as cimentava. Com efeito, como já vimos no capítulo sobre a sua gnoseologia, entre as certezas abaladas ou destruídas conta-se, em Pascoaes, por influência de Kant e, nisto, em consonância com o positivismo ambiental, a da humana capacidade racional para o conhecimento metafísico. Quando diz que «não podemos demonstrar a existência de Deus, como se demonstra a do oxigénio e a do hidrogénio» (SP, 30) não está simplesmente a excluir essa demonstração da razão científica, reservando-a para a razão metafísica. Está a dizer que Deus é uma realidade metafísica e que não há, para demonstrar a sua existência, uma razão metafísica, tal como para a daqueles gases há uma razão científica. Para a razão que se pretende metafísica, Deus, na sua própria existência, é absoluto silêncio ou mistério, um Deus oculto e inacessível. Toda a tentativa de o racionalizar é tentativa de violação da sua verdade inviolável. A razão pode conceber a *hipótese* de uma esfera metafísica e divina, «mas o *divino* [em si] – considera Pascoaes – deixemo-lo envolto no seu mistério teológico... A divindade, conservando-se misteriosa, conserva-se, por isso mesmo» (SA, 55), quer dizer, afirma-se e preserva-se na sua verdade divina<sup>44</sup>.

Entre a certeza do coração e a incerteza da razão, o Deus da saudade apresenta, pois, em analogia com o Deus de Agostinho, a ambiguidade de um Deus presente – e por isso o conhecemos – e ausente – e por isso o procuramos. Presente ao coração, ausente da razão. Procurá-lo é tarefa da razão, tarefa, porém, tão

---

<sup>44</sup> Daí que «quem o procura, vê-o esconder-se. Nem ele de outro modo se revela. Quando a sua imagem se ilumina, é para nos mostrar que é invisível. E, ao tocarmos a sua presença, o que sentimos é a sua ausência» (SA, 200).



irrecusável como impossível ou inútil<sup>45</sup>. Daí que, na sua existência objectiva e, mais ainda, como veremos, na sua possível existência transcendente, Ele seja necessariamente, para o homem que o procura, um Deus dramático, que «prefere quem o procura a quem o encontra» (DP, 197), ou melhor, «a esses que imaginam encontrá-lo» (PE, 134)<sup>46</sup>. E só como tal o podemos procurar, conscientes de que nem mesmo a fundamental certeza absoluta de que existe nos será dada e que, por isso, por mais que por ele

---

<sup>45</sup> «Pobre de Deus se ele dependesse de qualquer raciocínio! Independente de tudo, da própria existência [do homem e do mundo], como há-de depender dum simples jogo de palavras? Deus não precisa da tua teologia, ó S. Tomás! Basta-lhe um gesto de criança, um grito do nosso coração.» (DP, 174). E contudo, bem averiguadas as coisas, na realidade, o que Pascoaes acaba intuitivamente por fazer, com alguma frequência, são esboços de demonstrações ou demonstrações sincopadas, em que, sem artifícios de raciocínio formal, conclui logicamente de um antecedente de experienciada realidade mundana para um consequente afirmativo da necessidade da existência de Deus como seu suporte ontológico. Funda-se, para isso, num implícito ou subentendido princípio de inteligibilidade ou de razão suficiente, a que, sem tomar disso consciência, atribui efectivo valor metafísico. Veja-se, por exemplo, este pequeno trecho dos últimos anos da vida, onde a ideia de um mundo sem a hipótese de Deus se lhe apresenta como a de um infinito vazio cheio de infinita escuridão, isto é, sem ser e sem inteligibilidade: «É possível que Deus não exista. Mas deve ser impossível o admitirmos semelhante calamidade, que reduz tudo a nada, ou transforma a Criação no Zero dos zeros ou num Zero, com letra mais que maiúscula –, infinita... ou um Zero dentro do qual, um milhão de anos de luz, é pequeníssima distância escura.» (Conferência sobre *António Carneiro*, in SS, 208). A mesma ideia essencial é dada em *Últimos Versos*: «Que somos nós? O entendimento / Da Divindade, / Como entendemos que, sem ela, / Seria tudo igual a nada, / Um oito morto igual a zero...» (UV, 143). Ou quando escreve, em *O Homem Universal*, que o cosmos «implica um Princípio espiritual. Sem ele, caímos nas trevas absolutas ou na incompreensão absoluta da Existência» (HU, 133). Como se vê, Pascoaes está aqui a argumentar pela *reductio ad absurdum*. Já em modo positivo, pode ler-se na mesma obra: «Deus [...] é o significado transcendente da vida humana e a garantia do seu merecimento, o oiro da moeda.» (HU, 111-112). Outros exemplos se verão ao longo deste capítulo.

<sup>46</sup> «Que é Deus no espírito dum crente absoluto? A sua própria sombra projectada num claustro marmóreo, ao luar da morte. Deus depende da luta entre os que o negam e os que o afirmam. Desta luta é que ele surge, afirmado e negado, dramático e vivo, como aparecido sobre a terra.» (SA, 311-312). Como afirmara também no lugar citado de *Duplo Passeio*, «Deus tem de ser afirmado e negado, pois afirmar e negar é a própria acção espiritual ou a liberdade do pensamento. Tanto serve Deus quem o nega como quem o afirma, porque a negação provoca a afirmação.» (DP, 197). Escreverá ainda em *A Minha Cartilha*: «Creio em Deus. Mas a minha crença não é absoluta ou anti-cristã; à Torquemada.»; «A crença absoluta é um produto antipático do nosso orgulho inquisitorial, contrariante o mais possível da humildade cristã. Quem se julga na posse integral de uma certeza filosófica ou religiosa cai no mais trágico ridículo...» (MC, 10); «O crente absoluto que acredita em Deus absolutamente, porque acredita em si absolutamente, pertence à horrenda família dos Torquemadas.» (MC, 12).

gritemos, «a angústia das angústias é morrermos com este grito sufocado na garganta» (DP, 287).

A incerteza da razão acaba por se reflectir, abalando-a, na própria certeza do coração, que se torna assim ela mesma uma certeza incerta. Sendo de si arracional e cega, não se vê confirmada pela razão demonstrativa, única via que poderia convertê-la em certeza definitiva e absoluta. Mas a certeza do coração é incerta já em si mesma. Se é verdade que leva consigo a força absoluta de uma afirmação de ser, também é verdade que essa afirmação é dominante mas não constante. É fluídica e instável, não sendo alheia aos princípios de contradição e incerteza. Obedecendo ao movimento ondulante do ser, Deus, no íntimo do coração, ora se revela ora se esconde<sup>47</sup>. «Quando nos aparece é num relâmpago. Mas não guardamos, em nós, esse relâmpago, à maneira de São Paulo» (HU, 143). Não suporta que o neguemos e, por isso, «aparece quando o negamos»; nem suporta a certeza fácil e, por isso, «quando o afirmamos, desaparece» (SA, 280).

E assim, em face dele, pensa Pascoaes, a sina do homem é a do «procurar ou *quase* encontrar» (SA, 162). É a procura do crente *ateoteísta*, no drama de um coração quase certo em conflito com uma razão incerta, ou de um *sim* de probabilidade debilitado por um irredutível *não* de suspensão na dúvida<sup>48</sup>. É também para

---

<sup>47</sup> «É na incerteza de Deus que temos de firmar o nosso culto. Não é a incerteza a própria essência do Universo? Sim, o Universo tem uma base afirmativa e negativa, o sim e o não.» (DP, 182-183).

<sup>48</sup> Como escreve em *A Minha Cartilha*: «Deus é uma probabilidade representada por um *sim* sobre um número de não calculável. Mas o *sim* brilha inextinguivelmente no meu espírito. E os *nãos* passam por ele, como sombras.» (MC, 10). A mesma ideia é dada em UV, 159. A certeza absoluta não se dá em coisa nenhuma. «E por isso duvidamos... até de Deus. Esta dúvida, aliada a um anseio místico inerente à nossa adâmica natureza, originou um estado de alma característico, uma espécie de Ateísmo religioso. Estas duas palavras

vencer esta margem de dúvida que, na sua *Cartilha*, como de resto, dum modo ou de outro, em toda a obra, o Poeta multiplica os actos de fé: «Creio em Deus» (MC, 10), «Creio que Deus existe» (MC, 14)<sup>49</sup>.

Na insistente tentativa de aprofundamento do problema, o seu pensamento orienta-se no sentido da necessidade de uma compreensão mística da existência divina, tal como já a considerara necessária relativamente à essência<sup>50</sup>. A existência de Deus também é da ordem do mistério. Por isso participa da ambivalência própria deste: é necessariamente palavra e silêncio, desvelamento e ocultação. Ela não pode ser concebida, em termos unívocos, à maneira da existência daquilo que ele costuma designar como o «existente», isto é, a realidade mundana de que temos experiência directa. É de outra ordem, como a sua essência. O problema da existência de Deus passa, por isso, por uma indispensável clarificação do próprio conceito de existência, que Pascoaes sugere, sem usar embora a terminologia, dever ser entendido como um conceito análogo. Só essa clarificação permitirá compreender, que não propriamente resolver, o conflito da certeza e da incerteza.

Trata-se duma contradição *verdadeiramente humana* ou da luta infundável entre a inteligência e o sentimento. Chegamos sempre ao *não* e ao *sim* conflituosos. Como estabelecer a paz? É tudo uma questão de palavras. Que significa existir e não existir? Eis o fundo do problema. Quanto a mim, a não

---

penetram-se mutuamente, formando uma palavra nova e de novo significado: *Ateísmo*, na falta de outra mais fiel e expressiva.» (DP, 182).

<sup>49</sup> E, de facto, Pascoaes mostra ter vivido pressupondo, na prática, que Deus existe real e objectivamente. Assim o manifesta, por exemplo, nos sentimentos que exprime em diversa correspondência epistolar, como quando diz: «Que Deus vos dê a todos, aí, a melhor saúde» (Carta a uma sobrinha, in Maria da Glória Teixeira de Vasconcellos, *Olhando para trás, vejo Pascoaes*, Livraria Portugal, Lisboa, 1971, p. 146); ou: «Oxalá que Deus me dê vida e saúde» (Carta à mesma, in o. c., p. 139); e tantas outras expressões do género.

<sup>50</sup> Pascoaes, de resto, não faz distinção técnica entre essência e existência. O problema da existência de Deus anda assim intimamente ligado ao problema da sua essência, com ele se confundindo em boa medida.

existência de Deus é que prova a *sua realidade necessária*. Se ele existisse, a nossa crença seria inútil ou estéril. De que serve acreditar no sol? Tal facto não aumenta a sua potência calorífica. Mas se acreditarmos no *sol dos sóis*, há, em nós, uma região aquecida imediatamente. (NA, 320).<sup>51</sup>

No que o Pensador considera como «uma questão de palavras», subentende de facto uma questão de conceitos. A sua compreensão na base da analogia permite, uma vez mais, traduzir a ambiguidade em ambivalência, a contradição em paradoxo, o absurdo em mistério. Afirmar que Deus existe implica, por um lado, afirmar que Ele é objectivamente real, e, por outro, que Ele é diferentemente real, em relação à realidade do «existente» mundano. A contradição entre a sua afirmação e a sua negação é apenas aparente ou paradoxal. O coração afirma-o como «realidade necessária» e está certo, na medida em que, nessa afirmação, o projecta como real para o plano do além meta-«existente», quer dizer, metafísico e inefável; a razão nega-o como realidade «existente» e está certa, na medida em que o nega como da ordem do «existente» físico e racional, a única em que, para Pascoaes, tem competência. Daí o dizer: «a não existência de Deus é que prova a *sua realidade necessária*». É uma forma de dizer que a razão remete o problema para a esfera de competência do coração, reconhecida como a única que pode afirmar o trans-«existente», que é trans-racional, reclamando dele a afirmação que ela não pode fazer. O coração afirma-o como objecto de fé, e essa é a sua «utilidade» e a sua «fecundidade» própria: a de afirmar o trans-racional, o mítico ou o inefável<sup>52</sup>, ao mesmo tempo que lhe

---

<sup>51</sup> Com algum paralelismo de pensamento, escrevera já em *O Homem Universal*: «O homem e Deus! A razão e o absurdo! Mas se Deus não fosse um absurdo, quem lhe ligaria importância ou acreditaria nele? Quem se atreveria a adorá-lo ou a negá-lo? Só amamos o absurdo e o impossível! E há nisto um grande sinal. É que o impossível pode deixar de o ser...» (HU, 113).

<sup>52</sup> Este modo pascoaesiano de pensar não deixa de ter semelhança com o *Credo quia absurdum* de Tertuliano. Se Deus fosse da ordem do racional, já não seria objecto de fé; mas Ele só pode ser da ordem da fé; por isso é alheio à esfera da razão, à qual só compete remetê-lo para a esfera da fé.

garante, de algum modo, a *vida*, mais propriamente que a *existência*.

Verdadeiramente, o plano do ser divino está mesmo para além quer da existência quer da vida, é absolutamente trans-categorial. Se os seres infra-humanos «existem» e se o ser humano «existe» e «vive», Deus propriamente nem «existe» nem «vive». «Existência» e «vida» são ainda categorias próprias das realidades intra-mundanas. «Deus não existe como elas. *Existe* fora da Existência. Nem o verbo existir nem o verbo viver dão a mais pálida imagem ou ideia do verbo revelador de Deus, que jaz ainda nas profundidades do Silêncio...» (SJT, 125). «Só é possível [afirmar] a existência de Deus, dando-se à palavra existência um sentido ignoto ainda» (MC, 13), «um sentido novo, para lá da Existência concebida, que nos foge, por enquanto, a qualquer definição» (MC, 14)<sup>53</sup>. A diferença do existir divino está precisamente nessa sua super-realidade ou no seu ser uma super-existência, isto é, uma existência que, sendo real, é todavia, platonicamente, da ordem do ideal ou do mítico, infinitamente distinta da que é própria das coisas que conhecemos. O seu modo de ser é outro, correspondendo a um «*terceiro plano*, além da existência e da vida, inominado ainda e, portanto, misterioso» (DS, 240); e, para nós, atingi-lo supõe ultrapassarmos, nós próprios, os níveis da existência e da vida, em excedência mística para o além do mistério em que se oculta<sup>54</sup>. Essa excedência será, «um dia», visão de plena luz; por enquanto, porém, não é mais que vago vislumbre na nossa «escuridão interior em que afloram

---

<sup>53</sup> O mesmo quer significar Pascoaes quando diz que Deus «está fora de todas as possibilidades planetárias», o que «não é negar a Divindade; mas colocá-la no seu verdadeiro plano inatingível a qualquer plano ou modo do Existente» (VP, 262).

<sup>54</sup> Deus «sabe que não deve ser considerado como *sendo* ou *existindo*, mas fora do ser e do existir. Sim, Deus não *existe* nem *é*; e o homem não se limita a ser e a existir. E o que, em nós, excede a vida e a existência, há-de tornar-se, um dia, consciente, para alcançar a Divindade.» (SJT, 117).

vagos luares misteriosos, incoercíveis pressentimentos, palpitações alvorantes dum enigma nocturno, precursoras claridades...» (SJT, 117)<sup>55</sup>.

#### 4. Deus imanente ou Deus transcendente?

Na trajectória do pensamento de Pascoaes, a ideia de um Deus imanente ao mundo, subjacente ao seu alegado panteísmo, é, ao lado de outras, mais uma hipótese operativa que uma tese definitiva. Em simultâneo com ela, insinuada poeticamente na intuição do seu carácter oculto, longínquo e metafísico, desde sempre o nosso Pensador lidou com a ideia de um Deus vagamente transcendente. Nos últimos escritos, o problema da transcendência divina vem ao de cima expressamente, em íntima ligação com o problema da sua real existência como verdadeiro Deus que, para o ser, Pascoaes parece acabar por entender que careceria de ser Deus «exterior a tudo», «Deus em si, ou Deus só Deus» (MC, 14), não identificável portanto com o mundo, mas verdadeiramente transcendente.

Nos escritos da juventude anteriores a *Verbo Escuro*, porém, como já realçámos, a transcendência divina é reduzida a

---

<sup>55</sup> No fundo, Pascoaes tem a sua parte de razão. E convenhamos, além disso, que o seu pensamento revela uma razoável profundidade. Move-se na proximidade da verdade, intuitivamente, só não tendo coincidido mais perfeitamente com ela, a nosso ver, por uma triplíce razão: a do seu preconceito da incapacidade metafísica da razão, a do desconhecimento de um conceito mais claro de analogia e a da confusão entre o problema do conhecimento da essência de Deus e o da afirmação da sua existência, que o leva a confundir a humana incapacidade para o conhecimento unívoco daquela essência com a impossibilidade de afirmação certa da existência. Como quer que seja, o *não* que a razão pascoaesiana instaura no processo do conhecimento da existência de Deus incide, como estamos vendo, não sobre a própria existência, mas sobre a capacidade da mesma razão para a afirmar. Não significa: «não existe»; mas apenas: «não se demonstra».

pura idealização. Entitativamente, Deus só existe como vivência do coração, na subjectividade da consciência saudosa. Nem tem existência transcendente ao mundo nem tão pouco objectiva, mesmo que seja, panteisticamente, na imanência do mundo. Na fase da obra a partir de *Verbo Escuro*, como já se notou, Deus é afirmado como existindo objectivamente na imanência do mundo, donde vem à consciência de si na consciência do homem.

A insistência na afirmação do que Pascoaes chama a «existência imanente» de Deus sobre a da sua «existência transcendente», e a sua prevalência na dialéctica do pensamento, resulta, antes de mais, daquela já referida necessidade de o afirmar como um Deus vivo e não como um Deus morto. Ele pensa que Deus só pode ser um Deus vivente na medida em que for um Deus vivenciado na vida do homem. Deus em si mesmo, habitando no seu Além de absoluto silêncio sem relação com o homem vivente seria um Deus solitário e distante, uma absoluta presença em si, alheia a qualquer movimento para si, de posse consciente e amorosa de si, o que, para Pascoaes, equivale a dizer sem verdadeira vida espiritual. «Deus, sem a vida humana, seria uma potência infinita caída numa infinita inércia.» (CAR, 5)<sup>56</sup>. Deus, para ser Deus, precisa de conquistar activamente a sua divindade, de se procurar e se auto-possuir. Deus só será vivente na medida em que for vivência, e só será vivência na medida em que for ausência. Tal é o Deus da saudade: um Deus-Ausência tenso de ser um Deus-Presença. Por isso, Ele só é um Deus vivo no coração saudoso do homem<sup>57</sup>. E assim a imanência, que é presença, parece tornar-se condição da sua *vida* divina, tal como

---

<sup>56</sup> Dirá ainda num texto tardio: «Um Deus, para ter autêntica existência, precisa de quem nele creia» (PP, 52).

<sup>57</sup> «Deus vive na esperança iluminada em nosso ser.» (PL, 161).

a transcendência, que é ausência, parece ser condição da sua *divindade* vivente<sup>58</sup>.

A ausência de um conceito claro e expresso de analogia, e, conjugando-se com ela, a confusão que o Pensador faz entre o sentido físico e o sentido metafísico de imanência e transcendência, levam-no, em dois textos dos últimos escritos, a relacionar a certeza e a incerteza da existência de Deus respectivamente com a sua imanência e a sua transcendência. Trata-se do poema «Pietà» de *Últimos Versos* e da conferência *Da Saudade* (cf. DS, 232-233). Segundo esses textos, a existência de Deus é certa, não só como intuição do coração mas também como racionalmente provada, se a considerarmos como imanente ao mundo; é incerta, no plano racional, ainda que sempre certa como intuição do coração, se a considerarmos como transcendente<sup>59</sup>.

---

<sup>58</sup> Nisso, Pascoaes parece laborar numa certa contradição interna do pensamento. Com efeito, ele, que sempre concebeu o existir humano como procura de si na ausência de si, tendo como supremo horizonte o absoluto em-si de uma presença sem ausência, acaba por considerar que uma tal presença absoluta, que seria o modo de ser próprio de Deus, seria, não uma presença viva mas uma presença morta. Não entendeu certamente como é que o puro ser, sendo pura presença, pode ser ao mesmo tempo, em si mesmo, vida infinita. Para ele, tal como ser é procurar ser, assim ser um Deus vivo é ser procurado.

<sup>59</sup> É já, de resto, nesta linha de pensamento que escreve neste passo de *Santo Agostinho*, pouco anterior aos textos referidos: «Temos o Criador e a Criação, a ausência de Deus no infinito, e a sua presença naquela flor ou naquele pássaro a cantar. É Deus *lá* e *aqui*. Este *aqui* abrange a Via Láctea, e o *lá* principia onde finda tudo, e onde o nosso pensamento se expande ainda, mas já em sonho ou na sua essência mais volátil. [...] E *lá* é Deus, uma hipótese que, ora ultrapassa o seu sentido, enchendo-se de certeza, ora o não alcança, esvaziando-se. E, por isso, Deus aparece, quando o negamos; e, quando o afirmamos, desaparece. Nem demonstramos o *sim* nem o *não* da sua existência. Chegamos à *negação afirmativa* ou à *afirmação negativa*. A negação participa da afirmação e vice-versa.» (SA, 280).



Esta maneira de encarar o problema tem o seu quê de bizarro e denota exemplarmente a pobreza da preparação filosófico-científica do Pensador, de que resulta a flagrante confusão em conceitos que seriam essenciais para uma correcta compreensão do problema. A sua confusão aparece, de facto, nos referidos textos, ligada a uma contraditória ideia fisicista do metafísico. Entendendo a imanência como identidade com o ser do mundo, e a transcendência não só como distinção do mesmo ser mundano mas também como implicando um «espaço» para além do espaço físico do mundo, pensa poder afirmar que «a existência imanente de Deus é indiscutível; mas a sua existência transcendente é uma questão geométrica ou espacial» (DS, 232). Aquela é indiscutível porque, além de ser uma intuição do coração, sendo uma verdade acessível à razão científico-filosófica, por ele entendida como razão não metafísica, é efectivamente confirmada por essa razão; esta, pelo contrário, sendo de ordem metafísica, jamais pode obter uma tal confirmação.

O bizarro está nessa identificação do imanente com o físico ou o espacial e do transcendente com o metafísico considerado como equivalente a um «espaço» meta-espacial. À maneira do que acontece na crença religiosa popular, Pascoaes concebe este como um «espaço» para além da derradeira superfície envolvente do Universo físico<sup>60</sup>; e, à falta de melhor expressão, designa-o como o *habitat* de Deus (DS, 233). Seria esse o «terceiro plano» do ser, o da sua transcendência metafísica. Essa transcendência que reputa metafísica no sentido de meta-espacial, na realidade concebe-a como física ou espacial, ainda que em modo de espaço vazio de materialidade<sup>61</sup>, de tal modo que, pensa ele, se por

---

<sup>60</sup> Veja-se esta concepção exemplificada no texto da nota precedente.

<sup>61</sup> Chama-lhe vagamente o «infinito» e, muito embora a negue como espaço físico, concebe-a efectivamente como algo da ordem de um espaço

hipótese o verdadeiro espaço fosse infinito, já nem haveria «espaço» para Deus transcendente. Dessa confusão resulta a sua convicção de que, em relação à sua existência transcendente, «Só depois / De todo o espaço desvendado, / Poderemos saber se Deus existe» em transcendência ao mundo (UV, 159).

O que, no fundo, o raciocínio tende a mostrar, ainda que porventura para além da intenção do seu autor, é, contraditoriamente, que o metafísico só poderá tornar-se acessível à razão na condição de baixar ao nível do físico. Isso aconteceria apenas por uma hipotética ultrapassagem do espaço pela observação ou pela razão científica, não metafísica, que permitiria a observação ou a conclusão científica de se há ainda «espaço» além do espaço. Como não realizamos, na nossa vida, uma tal ultrapassagem, e por isso não sabemos se o espaço é finito ou infinito, isto é, se há um além do espaço que seja «espaço» para Deus (cf. DS, 232-233), Pascoaes pensa que a sua existência transcendente permanece, em face da razão, necessariamente incerta. Por isso escreve, na sequência dos versos atrás citados, referindo-se a esse problema da sua existência: «Mas, decerto, jamais o saberemos. / A incerteza de Deus será o eterno / E humano drama.» (UV, 159)<sup>62</sup>.

---

imaginário, na medida em que a concebe como circundando a esfera do Universo: «A esfera universal jaz num ambiente misterioso que a *circunda* e já não é espaço mas infinito, onde Deus é Deus...» (HU, 98). O sublinhado é nosso.

<sup>62</sup> O equívoco de Pascoaes está, a nosso ver, essencialmente nessa confusa concepção unívoca de Deus e da sua transcendência metafísica. Por mais que por vezes o sugira, parece jamais ter compreendido suficientemente que a verdadeira transcendência de Deus teria que ser afirmada como a sua radical distinção, o seu ser de outra ordem e de outra substância que não a do mundo; e que, como tal, ele não teria que ser concebido como existindo no prolongamento ambigualmente meta-espacial desse mundo, podendo e tendo, sim, que existir em íntima presença de causalidade ao mesmo mundo, sem todavia com ele se identificar, permanecendo assim verdadeiramente transcendente a ele, em «espaço» metafísico próprio. Em última análise, devemos pensar que essa transcendência implica que Deus poderia existir como transcendente mesmo se, por absurdo, o mundo, e com ele o espaço, fossem infinitos *in actu*. Foi a incompreensão deste conceito que ditou a redução do problema da existência transcendente de Deus a «uma questão geométrica ou espacial» (DS, 232). Com razão escreveu João Mendes, referindo-se a Pascoaes: «Alma brumosa é precisamente aquela onde um visionarismo excessivo leva a afirmar identidades onde só havia analogias [...]. Quando desfalece o sentido da analogia e a perspicácia que ela põe na arrumação dos mundos, cai-se imediatamente na

Na lógica do seu discurso, diferente, pensa Pascoaes, é o que se passa em relação à existência imanente de Deus. Essa é dada como racionalmente comprovada a partir da observação do mundo como cosmos «organizado», reclamando como tal um «Espírito criador» (SP, 21), seu «princípio organizador inteligente» (HU, 123) que, para o ser, pensa ele, se impõe como interior ou imanente ao mesmo mundo. O Deus imanente seria uma espécie de inteligência divina natural e instintiva, interior ao próprio ser da Natureza<sup>63</sup>. Pascoaes pensa, como dissemos, que a prova deste Deus imanente é de ordem racional-científica, não racional-metafísica. Encontramo-la resumida nestas palavras: «A ciência físico-química, tão perceptível na formação das cousas, e a ciência bio-psíquica tão notável na formação dos seres, afirmam a realidade de um Espírito Criador, isto é, de Deus.» (MC, 16).

Não é difícil de ver que ele labora, uma vez mais, em confusão. Confunde o que é já verdadeiramente uma demonstração *a posteriori* da razão metafísica, fundada num princípio da razão suficiente ou de inteligibilidade<sup>64</sup>, com uma

---

grande amálgama confusa, donde se levanta logo a névoa do panteísmo.» (Teixeira de Pascoaes e o sentimento religioso da sua obra, in *Literatura Portuguesa IV*, 2ª ed., Editorial Verbo, Lisboa, 1983, p. 105).

<sup>63</sup> A afirmação deste Deus imanente, conjugada com a do seu carácter transcendente, podemos vê-la, em modo de acto de fê, sintetizada neste passo de *A Minha Cartilha*: «Creio num Criador ou Espírito interior e exterior a tudo: exterior é como Deus em si, ou Deus só Deus; interior é como Deus no Homem [...]. Construiu os corpos inanimados a organizou os animados, revelando a mais profunda ciência matemática, nos primeiros, e biológica, nos segundos.» (MC, 14-15).

<sup>64</sup> É de facto o princípio de inteligibilidade ou da razão suficiente que Pascoaes subentende quando escreve, na sequência do texto citado: «Que tudo, desde a matemática incluída nos penedos, à psicologia metida numa caveira, seja o simples produto casual de um jogo de forças brutas, não tenho estupidez

simples demonstração da razão científica. Não se dá conta de que, no seu raciocínio, está, de facto, a transpor-se do plano epistemológico próprio da ciência positiva, que observa e descreve, para o da metafísica, que procura, num plano puramente inteligível, o fundamento de inteligibilidade ou a razão suficiente do observado pelos sentidos. Há assim, aí, uma inconsciente contradição: o Pensador, que não reconhece à razão capacidade metafísica, está de facto a funcionar como se ela a tivesse<sup>65</sup>. De um mesmo golpe, demonstra metafisicamente a existência de Deus na imanência do mundo e esvazia a sua demonstração do seu real valor metafísico.

---

bastante para acreditar em tal milagre!» (MC, 16). Observe-se ainda como está argumentando, aqui também, pela *reductio ad absurdum*.

<sup>65</sup> A confusão de Pascoaes advém-lhe ainda da sua confusão, já denunciada por Leonardo Coimbra (cf. Prefácio da Segunda Edição de *Regresso ao Paraíso*, in *Obras Completas*, ed. de Jacinto do Prado Coelho, vol. IV, Bertrand, Lisboa, s/d [1968], pp. 18-19), entre os conceitos de infinito metafísico e «infinito formal», como lhe chama aquele, que mais propriamente se designaria por indefinido, o qual, sendo particularmente aplicável no campo da matemática, pode também ser utilizado em relação ao espaço imaginário. Ser infinito, em aplicação a Deus, seria assim equivalente a ser indefinidamente imaginável ou não susceptível de um termo ou fim espacial (lat. *finis*) que delimitasse o seu ser divino. Na lógica de Pascoaes, o Deus imanente, enquanto idêntico ao próprio ser espacial, seria ele próprio finito ou infinito, conforme o espaço real do mundo físico fosse finito ou infinito. Carecendo, entretanto, por definição, de ser infinito, na primeira hipótese sê-lo-ia apenas enquanto imaginável como prolongando indefinidamente o seu ser para além do último limite do mundo. Seria este prolongamento que constituiria, ao mesmo tempo, a sua transcendência e sua real infinitude. A segunda hipótese acaba por se reduzir à primeira, com a diferença apenas, para Pascoaes, de que estaríamos em face de um Deus totalmente imanente.

Mas, em toda esta problemática, a confusão advém ao Pensador ainda, e porventura mais radicalmente, da dependência de todo o seu pensamento teológico relativamente à originária e fundadora ideia da saudade. Deus, como Deus da saudade, apresenta-se-lhe como o infinito horizonte da cisma extática em que o homem e o ser saudosos a si mesmos se dilatam. Preso, por outro lado, ao monismo de fundo da sua concepção ontológica, Pascoaes que, além disso, substitui a capacidade metafísica da inteligência pela infinita capacidade dilatadora da fantasia, acaba por conceber Deus como o indefinidamente imaginável, no prolongamento, sem clara ruptura metafísica, do mundo físico. O Poeta jamais parece ter entendido que Deus, para ser «Deus em si, ou Deus só Deus» (MC, 14), como pensava que, em definitivo, teria que ser, haveria de ser absoluto, existindo verdadeiramente em si e por si, e não como algo do homem e do mundo.

Como quer que seja, a análise da sua obra de pensador mostra suficientemente que, não obstante as suas oscilações, hesitações e contradições, Pascoaes reconhece que, em última análise, é para a transcendência divina que o coração humano aponta a sua mira. Ela apresenta-se, desde o originário pensamento poético, como o horizonte supremo do ser e do homem, sua consciência, que, no seu ímpeto de excedência, para além do caminho já andado, «tenta exceder-se ainda, para penetrar no além ou nesse *terceiro plano* da Divindade pura, de Deus só Deus» em que «todo o Cosmos se glorifica e diviniza» (MC, 31). Além de revelar uma perspectiva vagamente teilhardiana, na sua tentativa de auto-compreensão tende mesmo a ver a consciência humana, não tanto como identificada com Deus, mas como o «ponto de contacto» (*ibid.*) do homem com Ele, algo da ordem daquele agostiniano e boaventuriano ápice da mente, onde, por um lado, a alma pressente a proximidade e intimidade de Deus longínquo e transcendente e, por outro, como que espreita para o seu transcendente espaço de mistério.

Desvalorizando, porém, a razão fundamentadora da afirmação do coração, enquanto razão metafísica, acaba reduzindo a sua força afirmativa à de uma razão prática ou a uma pura vontade de afirmação. Por isso escreve, em *Últimos Versos* : «Entre a certeza / E a incerteza, oscila / O meu espírito. / Mas a minha vontade o faz parar / No polo positivo, esse penedo / Da saudade, / Que o negativo é feito de vazio, / Esquecimento ou nada.» (UV, 159). A certeza absoluta da existência transcendente de Deus é assim remetida para a esperada ultrapassagem do espaço físico do mundo, através da fronteira da morte. Só aí, pensa, na visão imediata da inteligência, se fará sobre ela a plena luz, «o *Fiat lux* definitivo» (MC, 14)<sup>66</sup>. Até lá, é o tempo da esperança e da procura, não da certeza e da posse.

---

<sup>66</sup> Com efeito, pensa ele, Deus habita «num plano transcendente a todas as coisas criadas, isto é, fora da vida e da existência [...]». Nesse plano é que Deus vive. E digo *vive*, na falta dum verbo original que exprima Deus em si ou Deus

O que expusemos sobre a existência imanente e transcendente de Deus serve de referência essencial para a compreensão do problema do panteísmo do autor de *O Homem Universal*. Inserido esse problema na perspectiva de uma teologia dialecticamente dinâmica, em permanente procura de uma verdade divina sempre mais purificada de qualquer elemento falseador, o panteísmo aparece, de facto, como já atrás observámos, mais como hipótese operativa e provisória do que como tese acabada e definitiva. O seu pensamento move-se na direcção de poder vir a afirmar – se não neste mundo, no além da morte – que «o absoluto, em si, ou Deus, é exterior ao Cosmos» (HU, 32). É como tal que o intui, vagamente embora, no originário pensamento poético. Será como tal que tenderá a afirmá-lo no seu pensamento reflexivo. Entre aquela vaga intuição originária e este projecto tensivo de afirmação racional, Pascoaes, todavia, cedeu, de facto, à tentação de identificar Deus com o mundo, sob duas modalidades essenciais.

Nos primeiros escritos poéticos, a intuição da transcendência divina anda inerente a expressões de sentido indefinido e vago. Deus é aí dado como «longínqua aparição» (SE, 149) proveniente de um «outro mundo» (*passim*), de além dos «longes da memória» (TP, 307), dos «Longes» ou do «Remoto» (SE, 207), das «infinitas distâncias» (TP, 274); Ele habita «no Infinito» (SE, 207; 214), no «Vago etéreo» (SE, 197), no «Além» (TP, 226; 281), nos «céus» (SE, 212; TP, 229; 282) «além dos céus» (SE, 196; 214). E poderia continuar-se a colheita de expressões semelhantes. Logo, porém, que o Poeta-Pensador se dá à busca da compreensão reflexiva desse *habitat* divino, o Longe torna-se próximo e a verdadeira transcendência converte-se

---

só Deus. Apenas pressentimos esse plano. Ao pressentimento seguir-se-á o sentimento, e a este, o entendimento, a revelação plena da Verdade» (DJQ, 21). O contexto próximo indicia claramente o sentido escatológico desta plena revelação.

em imanência. Ao afirmar Deus, ou melhor, a Divindade impessoal, como mera projecção mítica do coração saudoso que, na sua saudade, re(as)sume a saudade cósmica, transforma-o, de facto, num Deus imanente, no sentido de identificado com o ser do homem e do mundo. Como já atrás tivemos ocasião de ver, Ele não é mais que a infinita aspiração do homem e, a seu modo, do mundo mediante o coração humano, como tal só subsistindo na consciência do homem.

Esta concepção – que o próprio Pascoaes designou por «Saudosismo panteísta» (GP, 82) ou «Panteísmo saudosista» (GP, 83; ASP, 118, em nota), «idealismo saudoso» ou «misticismo naturalista» (*ibid.*), ou ainda, pela sua ligação ao génio saudoso do povo português, por «Panteísmo lusitano» (GP, 78), e que ele identifica com o que chama o «Animismo saudosista» (GP, 77), – nem chega, na verdade, a merecer o nome de panteísmo no sentido mais próprio desta palavra. Ele mesmo está disso consciente, ao conceder que só dele se pode falar «dando-se ao espírito desta palavra um vida nova e mais intensa» (*ibid.*)<sup>67</sup>. Com efeito, em tal concepção, de nítido sabor romântico, Deus, não tendo existência objectiva fora da mente humana, não pode ser visto como idêntico com o mundo, a não ser na fantasia poetizante do homem saudoso, que o vê em todas as coisas como a «sombra espiritualizada da Natureza» (PL, 110), espécie de halo espiritual, névoa etérea, resplendor ou «irradiação» divina (PL, 172; 168-169) e sobrenatural a envolver o cosmos<sup>68</sup>. Assim idealisticamente concebido, o ser de Deus é apenas o seu ser

---

<sup>67</sup> Não só em *O Génio Português*, mas também em *Arte de Ser Português* e em *Os Poetas Lusíadas* Pascoaes procura afirmar a diferença do seu panteísmo, distanciando-se do panteísmo nos seus moldes clássicos, em que o ser de Deus é identificado com o ser do mundo. Escreve na última daquelas obras, referindo-se à tradição poética portuguesa, em que ele mesmo se integra: «Deus não é todas as cousas, como pretendem os outros panteístas. Deus é uma sombra espiritualizada da Natureza, o seu fantasma inatingível, vivendo, para além dela, num silêncio misterioso e remoto.» (PL, 110). Veja-se também GP, 77 e 82-83 e ASP, 118, em nota.

<sup>68</sup> Veja-se, a propósito, a interpretação de António de Magalhães em *A Filosofia da Saudade*, «Rev. Port. de Filosofia», 7 (1951), p. 69.

pensado, ou, se quisermos, pensado e imaginado, isto é, poeticamente idealizado e projectado sobre a Natureza como o esplendor do seu ser.

Pascoaes, porém, desde cedo parece intuir vagamente que Deus aparece na consciência humana, não como puro sonho do homem, mas como sonho do ser que, no seu processo circular, mediante o homem deseja regressar ao seu ponto de partida. Esta maneira de ver, que se anuncia já em *As Sombras* (1907) e se torna mais clara a partir de *O Génio Português* (1913), contemporâneo de *Verbo Escuro* (1914), insinua um fundamento mais razoável para a qualificação de panteísmo que atribui ao seu pensamento poético-saudosista. É a partir de então que se vai tornando mais presente no pensamento do Poeta, dentro de uma concepção circular do processo ontológico, a ideia de Deus como o «Verbo originário» ou o «imaterial inicial» que encarna no mundo, materializando-se, para de novo se desencarnar, espiritualizando-se na consciência do homem que, de «criatura» se torna «criador». A treva inicial ou «Sombra originária» das primeiras tentativas de compreensão é agora melhor compreendida como esse «Verbo por encarnar em forma viva» (SO, 124), já intuído como tal em *As Sombras*; e Deus, por sua vez, melhor compreendido como o seu esplendor advindo discretamente na consciência humana como consciência do Universo (cf. SO, 50). A ontologia de Pascoaes vai assim dar numa primitiva e romântica sacralização-divinização da Natureza, que se casava perfeitamente com a sua religiosidade saudosista.

Uma tal visão panteística do ser mantém-se, nos seus termos essenciais, até ao fim da vida do Pensador, sendo porém dialecticamente acompanhada, alternada ou simultaneamente, nas duas últimas décadas, conforme tivemos oportunidade de verificar, pela tendência para a afirmação da existência transcendente de Deus. A conferência *Da Saudade*, que atrás referimos, é um exemplo desta confusa coabitação de duas teses aparentemente contraditórias na sua mente, que também se pode



ver especialmente em *São Jerónimo e a Trovoada*, em *Santo Agostinho*<sup>69</sup> e em *A Minha Cartilha*.

A concepção panteística do ser, além do mais, serve a Pascoaes como postulado para a compreensão do mistério do mal. Se o mundo é Deus decaído, o mal torna-se compreensível como inerente a essa condição decaída de Deus, como o seu próprio estado de queda. O mundo, que, enquanto sede do mal, é o verdadeiro inferno da desdita divina e universal, insistentemente referido em *Regresso ao Paraíso*, é assim o reino da coabitação contraditória do ser com o não-ser, ou do ser em conflito com o anti-ser. O mal existe porque Deus não soube, quer dizer, não foi capaz de preservar a sua identidade divina e vestiu a pele do mundo. Negou-se como puro ser, admitindo o conúbio com o anti-ser. O mal é, pois, Deus desdobrado em anti-Deus, isto é, em Demónio ou Satanás<sup>70</sup>, cuja figura é apenas a personificação mitológica do mesmo mal (cf. MC, 17; 19).

Compreende-se assim que, no sofrimento do homem e das coisas, é o próprio Deus que anda sofrendo; nas suas lágrimas saudosas, é ele que «chora, no mundo, a sua ausência» (SE, 212). Deus decaído no mundo significa, afinal, Deus fora de si. E Deus fora de si significa, além do mais, Deus fora do seu ser perfeito, um Deus arrastado para a condição de irracionalidade ou de

---

<sup>69</sup> Veja-se especialmente SA, 45, 46 e 49; SJT, 188. Em *Da Saudade*, além da sua reflexão sobre o problema de Deus como problema do espaço, em que Pascoaes afirma como certa a sua existência imanente e como incerta a sua existência transcendente, insiste na ideia de que Deus é «uma autocriação, escultor e estátua no mesmo mármore» (DS, 244). E todavia acrescenta, ambígua e confusamente: «Mas temos de distinguir o Criador da criatura, porque sendo o Criador a Criação, é Ele em si mesmo, exterior a tudo – o Ser infinito, o Santo Espírito, como temos de distinguir a alma do corpo, o humano do divino, embora essencialmente não haja distinção.» (*ibid.*). No mesmo escrito, o seu panteísmo é temperado, ele próprio, por um «talvez» de incerteza, a denotar, uma vez mais, o carácter dialéctico do pensamento, feito mais de procura que de encontro definitivo: «Talvez a Criação, em última análise, seja o Criador.» (DS, 233).

<sup>70</sup> «Deus e Satã, o mesmo Ser / Com duas faces, / A branca e a negra, / A do verbo encarnado / E a do silêncio / Anterior ao verbo, / Mas grávido de toda / A etérea música» (UV, 118).

loucura objectiva, isto é, de absurdidade no seu próprio ser. O mal parece ser, no fundo, para o autor de *Terra Proibida*, essa absurdidade ou essa mal-formação, que é de-formação, na transformação em que Deus a si mesmo se encontra sendo no mundo ao contrário daquilo que lhe competia ser. Daí que o sofrimento seja também remorso do Criador, a convertê-lo em Redentor. Ele que, decaído, pecou, originando a imperfeita «Criação», corrige a sua obra, redimindo-se do seu pecado, elevando-se de novo, e consigo elevando o ser universal, à sua altura originária de Ser perfeito. Personificando no nome de Satã «a Matéria ou Lúcifer» (GP, 87), Pascoaes pôde dizer que, se o mal é Deus desdobrado em Satanás, por sua vez, no devir cósmico, «Deus é Satã em desdobramento espiritual» (GP, 89). Tal é o sentido fundamental do processo circular do ser, em que, para o homem e o Universo, atingir o Fim divino significa regressar à condição divina originária de si, isto é, à plenitude e à pureza do Ser ou ao Ser sem contradição de não-ser, isto é, sem sombra de mal.

## **5. O Deus da saudade, Deus de Jesus Cristo**

A ideia panteística servirá também a Pascoaes como chave da sua heterodoxa interpretação do fenómeno cristão. O Cristianismo insere-se *naturalmente* no sentido religioso do homem e do cosmos, o qual é, por sua vez, inerente a um e a outro em razão do princípio de reminiscência conjugado com o princípio de excedência pelos quais aqueles se projectam no sentido de Deus como seu futuro absoluto (cf. SV, 282) onde esperam reencontrar-se com o seu passado originário. O mesmo é dizer que a religião em geral é, na sua essência e origem primeira, a própria vivência saudosa do homem, assumindo em si a saudade do mundo, na sua dimensão metafísica de memória e desejo de

Deus ou do divino<sup>71</sup>. O Cristianismo não é, pois, uma religião de origem sobrenatural, no sentido de revelada e instituída por livre iniciativa de Deus, muito embora vindo ao encontro de uma necessidade natural e de um íntimo apelo do homem, e, no seu núcleo essencial, implicando o dom gratuito de si mesmo em Jesus Cristo, entendido como verdadeiro Filho de Deus, dom expresso na sua Encarnação e obra redentora em nome e em favor do homem. Para Pascoaes, a religião cristã resulta da própria evolução natural do cosmos e da humanidade que dele brotou, sendo, como tal, reduzida a mais uma religião estritamente natural ou cultural, ainda que superior às que o precederam<sup>72</sup>. Nesse sentido é que «o Cristianismo é a tradução histórica dum acontecimento cósmico» (PE, 87).

Ele representa a acção redentora de Deus que, como «Criador», isto é, gerador do mundo, pela sua encarnação pecou. Em Cristo, quer dizer, na verdadeira atitude cristã, de que Ele é paradigma, Deus anda redimindo-se do seu pecado. Nas suas próprias palavras, «O Universo é Deus num instante da sua vontade criadora, como Cristo é Deus na sua hora redentora.» (SJT, 116-117)<sup>73</sup>. Ao contrário do que é afirmado pela teologia cristã, a Encarnação não significa o princípio da Redenção, mas o princípio da perdição ou da queda; por sua vez, a Redenção não é ressurreição da carne, ou a nova condição do homem e do mundo

---

<sup>71</sup> A esta origem na saudade se reduz a que Pascoaes atribui, em outro lugar, ao deslumbramento provocado pelo espectáculo do cosmos (cf. MC, 21) ou ao sentimento de finitude e inerente sonho de infinitude que experimentamos na nossa existência humana (cf. NA, 306). O deslumbramento é, como já tivemos ocasião de ver, o início do processo de conhecimento vivencial-saudoso, com a sua tensão metafísica e religiosa própria; e o sentimento de finitude é ele mesmo inerente à saudade como sentimento do ser que se decobre distante do Ser, isto é, de Deus.

<sup>72</sup> Escreve em carta a Albert Thelen: «... eu creio que a minha interpretação de S. Paulo e do Cristianismo é verdadeira, a mais conforme com a alma humana e o sentido profundo da Bíblia, irmã da tragédia grega, como o Zéfiro de Elohim...» (citado em Olívio Caeiro, *Albert Vigoleis Thelen no Solar de Pascoaes*, Brasília Editora, Porto, 1990, p. 35).

<sup>73</sup> «Para nós, a Criação é o corpo do Criador; e a sua alma redentora é Jesus Cristo.» (DJQ, 7); a «distinção arbitrária entre Deus e Jesus [foi] introduzida pelos Teólogos» (DJQ, 17).

transfigurados em «nova criação» inaugurada pela ressurreição de Cristo em pessoa, em si assumindo a humanidade e o Universo, mas a desencarnação ou o regresso do Deus decaído ou materializado, em ascensão desmaterializante ou espiritualizante, ao divino de si. Nesse sentido é que Pascoaes pôde dizer que «o homem perdido encontrou-se consigo mesmo, em Jesus Cristo» (SP, 31)<sup>74</sup>.

Esta interpretação, em perspectiva panteizante, ainda que se mantenha próxima do esquema fundamental do Cristianismo, altera-lhe, pois, radicalmente o sentido. Para ele, Jesus Cristo veio corrigir uma «Criação» em si mesma pecaminosa<sup>75</sup>. Ele, «que é a própria consciência divina humanizada»<sup>76</sup>, «o remorso de Deus feito amor de Deus» (SP, 92), é, na sua pessoa histórica, a expressão prototípica de Deus feito homem que deseja fazer-se novamente Deus, isto é, de Deus que, no homem, em todo o homem, tende a adquirir consciência de si como «Criador» e a

---

<sup>74</sup> Este encontro consigo mesmo, na sua raiz originária, em Jesus Cristo, verifica-se também em relação ao homem social, pois Cristo é o «homem social por excelência» que tornou manifesta a fraternidade humana como sentimento da «identidade original *humanizada*» (HU, 178).

<sup>75</sup> Do ponto de vista da teologia cristã, a Redenção representa efectivamente uma «correção» na obra da Criação. O seu sentido é, porém, radicalmente outro. O que o Cristianismo supõe é que a obra da Criação é radicalmente boa, porque é, em si mesma, dom do ser ao mundo e ao homem. A imperfeição destes é inerente à sua condição de criaturas. A criatura é necessariamente finita. Se há, pois, um pecado original, ele não é inerente à obra criada como tal. Na sua linguagem simbólica, a Bíblia afirma-o justamente como adventício, não para significar necessariamente que ele tenha constituído um evento histórico, mas para dizer que é algo que advém à obra criada para aquém do acto criador. O «pecado» original situa-se *entre* a Criação e a Redenção, significando essencialmente, na sua misteriosidade própria, a ausência e a necessidade, na obra criada e especialmente no homem, de um suplemento de graça que torne possível a sua elevação àquela altura divina da sua origem que neles vive como «memória». O homem não pode, por si mesmo, «divinizar-se», e com ele «divinizar» o mundo. Essa «memória» que vive no homem, nele se transformando em necessidade, que é desejo e esperança, de redenção da sua finitude, é que pode ser vista pela teologia e pela mística cristãs como a saudade de Deus. Assim a viu o por Pascoaes tão celebrado Frei Agostinho da Cruz. Na óptica da teologia cristã, Jesus Cristo foi o Redentor justamente porque foi Deus assumindo a miséria do homem e da inteira Criação para a superar, elevando aqueles à altura divina e constituindo-se assim como esse suplemento de graça necessário à obra da Criação.

<sup>76</sup> Conferência sobre *João Lúcio*, in SS, 224.

transformá-la em desejo e acção de Redentor<sup>77</sup>. Ele é, em modo e medida singulares e exemplares, a memória viva de Deus, de quem aparece como Filho, e a esperança viva da sua própria redenção vitoriosa sobre o reino do mal ou da morte, pelo poder de excedência ou de superação de todos os limites do ser até à sua infinitização ou divinização<sup>78</sup>. Ele é a mais alta personificação da saudade, essa «presença de Deus na nossa intimidade» que nele se tornou absoluta (DS, 244) e que vence «a distância entre o Criador e a criatura, ou entre nós e Deus» e nos «diviniza» (*ibid.*). Enquanto protótipo ou «modelo ideal» (DP, 188) da verdadeira atitude religiosa, o Cristo real e histórico transformou-se em figura mítica e simbólica, e só nessa medida é que ele é uma figura perenemente viva, que sobrevive à sua própria morte. Para além disso, ele vive na vida dos que vivem o mesmo ideal divino que ele viveu. Foi dele, em quem Deus aparece verdadeiramente como um Deus vivo, que Pascoaes pôde dizer, já na curvatura da velhice: «Deus ou é Jesus Cristo ou, então, não é Ninguém...» (NA, 45).

A obra de Cristo foi completada por Paulo. Este idealista apaixonado por Jesus-Cristo, que soube transformar o seu idealismo na divina loucura de um amor actuante, completa a revelação do Deus vivo feita por aquele. Ele é a reencarnação viva do espírito de Jesus e a sua mais vigorosa manifestação histórica, tornando-se, por isso, também ele, paradigma do homem

---

<sup>77</sup> Cf. *ibid.* «Deus, enquanto Jesus, tem um fim moral» (SP, 217). Assim também Paulo o compreendeu. «Paulo, necessitando de adaptar Deus ao mundo, apresentou-o como guia moral ou protótipo» (SP, 195). A «humanização cristã» de Deus em Jesus Cristo «é um Protótipo ou Modelo, segundo o qual nos devemos modelar» (MC, 39).

<sup>78</sup> Jesus Cristo é «a personificação divinizada dos nossos mais belos sentimentos. Surgiu com a primeira lágrima; só desaparecerá com a última.» (HU, 92).

religioso, místico e cristão<sup>79</sup>. «Paulo humanizou Deus absolutamente» (SP, 21) e «foi talvez o maior intérprete da Verdade» (SP, 243). O seu Deus não é nem o frio Deus racional do paganismo nem o distante Deus terrífico do Judaísmo (cf. SJT, 57-58): «Vivendo o seu ideal até ao rubro incandescente, é que ele o afirma, vitorioso contra todos os frios raciocínios» (SP, 19). Afirma-o vivendo-o em sua carne, como um Deus-mistério que não cabe no entendimento do homem, consciente de que «o que se entende não vale nada. O que vale é o que é para além do entendimento» (SP, 81). O entendimento do mistério de Deus é sabedoria exclusiva da loucura poética e mística.

Paulo, que Pascoaes considera mesmo como o verdadeiro fundador do Cristianismo (cf. SP, 25), revelou a essência deste como identificável com o seu idealismo, a sua capacidade de sonho, a sua tensão ascensional espiritualizante, que, no interior da compreensão saudosista do ser, se traduz por uma palavra própria: a esperança, essa segunda dimensão da saudade. O Cristianismo irrompeu na História como excepcional manifestação do ímpeto de transcendência inerente à Natureza, constituindo-se assim como «o idealismo perfeito» (SA, 88) e «a religião suprema da esperança» (*ibid.*). É por ela que ele é uma religião salvadora, pois, como ensina e testemunha, «em esperança, é que Deus existe e a ressurreição e a salvação» (SP, 185); «salvamo-nos em esperança» (DS, 247; MC, 41)<sup>80</sup>. A esperança é tudo o que, no plano salvífico, é dado ao homem decaído e perdido. Uma esperança que é essencialmente abertura a um futuro de mistério, que projectamos diante de nós como um

---

<sup>79</sup> «Jesus é ele próprio [Paulo], a forma ideal do seu remorso. Em homens, como este, é fácil um sentimento converter-se em Divindade.» (SP, 152).

<sup>80</sup> Assim o mistério mais fundamental do Cristianismo, a ressurreição de Cristo, é interpretado e identificado como a humana «vitória da esperança contra o desespero, o desfecho esplendoroso de todas as trevas, a aurora do Novo Dia» (DJQ, 7). A ressurreição «é que é a Verdade absoluta, porque é futura e feita da mesma essência da esperança.» (SP, 92).

Além de sonho de que nada sabemos<sup>81</sup>. O Cristianismo é feito de protensão escatológica. Pascoaes não nega em definitivo, tal como não afirma em definitivo, a existência desse Além que projectamos no horizonte do nosso existir. Considera-o como o nosso projecto irrecusável e dá como certa apenas a sua irrealização «neste mundo»<sup>82</sup>. Não valorizando devidamente a revelação cristã e designadamente o mistério da ressurreição de Cristo, tal como os entende a teologia cristã, e laborando sempre no seu agnosticismo metafísico, considera que o importante, neste mundo, não é o valor ontológico desse Além, mas o seu valor funcional. Mesmo funcionando como uma «Ilusão divina», é por virtude dele que permanentemente ressurgimos da morte e transformamos a vida em Vida.

Essa «Ilusão divina» sugere-nos, como quer que seja, o sentido da vida como regresso ao divino originário de nós. E nessa sugestão está dada ou aberta a possibilidade de ela ser mais que pura ilusão, pois, na verdade, ela «lembra-nos» que o divino é a nossa origem real e regressar a ele poderá ser, para que se verifique na mesma ordem de ser, uma realidade. A esperança cristã, sendo a mais alta expressão da esperança saudosa, funda-se na lembrança. O Cristianismo é, antes de mais, «um regresso à Origem, ao Espírito, ao Verbo» (SP, 25; 167). Ele vive da memória do divino originário, transformada em remorso de não se ter preservado na sua pureza e transcendência divinas e ter decaído no mundo material, encarnando, como vive da esperança

---

<sup>81</sup> «A esperança é a nossa actividade exercida em outro plano, que, temporalmente concebido, é o *futuro*; e, espacialmente concebido, é o *além*, para as bandas do Nascente.» (SP, 18). «O Cristianismo é a revelação dum futuro longínquo, apesar de amanhecido, há dois mil anos!» (SA, 285).

<sup>82</sup> «Neste mundo, não alcançamos o absoluto [...]. Não há destinos concluídos. O acabado é uma quimera. Há esboços.» (SP, 189). «O ideal cristão, propagado por S. Paulo, marcou um novo destino à alma humana, um novo itinerário, com todos os pontos de chegada que são logo pontos de partida, pois a chegada definitiva não existe. Há o começar e não o acabar, esboços que uns aos outros se sucedem, um esforço constante para atingir o inatingível. Este esforço é a própria vida; e findaria, se alcançasse um estado perfeito, equivalente a uma paragem. É preciso que não o alcance, como é preciso que tenda sempre para ele.» (SP, 242).

redentora em que, por sua vez, se transforma esse remorso (cf. SP, 22). «Por isso, o sentimento religioso é sempre uma tentativa de regresso à Ilusão divina originária» (SP, 105)<sup>83</sup>.

Esta visão do Cristianismo, além de o integrar na visão panteística global do ser, integra-se, de facto, ela mesma, na interpretação teologicamente racionalista e naturalista que Pascoaes faz do fenómeno religioso em geral. Reinterpretando globalmente o fenómeno cristão à luz do seu pensamento saudosista e chamando especialmente em abono dessa interpretação a acção e a doutrina de São Paulo, lido e comentado por Renan<sup>84</sup>, distanciou-se nitidamente do ponto de vista da teologia cristã. Daí que particularmente o seu *São Paulo* tenha sido objecto de críticas severas por parte de leitores posicionados do lado desta, em cujo parecer Pascoaes não compreendeu, afinal, a essência do «mistério de Cristo» tal como o mesmo Apóstolo o compreendeu, o viveu e o proclamou<sup>85</sup>. Do ponto de vista da teologia cristã, a «loucura» do Apóstolo ou a sabedoria de que se faz arauto era de outra ordem, que não, ou que não somente, daquela a que Pascoaes foi sensível. E assim, em geral, todo o conjunto do mistério cristão<sup>86</sup>.

---

<sup>83</sup> Daí que cultivar essa «lembrança da Origem ou do Criador» «é que é [antes de mais] viver religiosamente» (SP, 73).

<sup>84</sup> Na pesquisa que realizámos na sua biblioteca do Solar de Pascoaes, encontrámos, no *Saint-Paul* de Renan, sublinhados e comentários marginais que testemunham a sua leitura, aliás confirmada pelo testemunho expresso de Albert Thelen, a quem o Poeta confessara: «No S. Paulo não fui além do Renan» (referido em Olívio Caeiro, o. c., p. 49).

<sup>85</sup> Veja-se, como caso exemplar relativamente à edição portuguesa, especialmente a crítica de A. Fernandes dos Santos, em «*São Paulo*», por *Teixeira de Pascoaes*, «Acção Católica», Ano XIX (1934), pp. 288-291 e 359-361; e o comentário crítico de Leonardo Coimbra, em «*São Paulo*» de *Teixeira de Pascoaes*, in *Dispersos – IV: Filosofia e Religião*, Editorial Verbo, Lisboa, 1991, pp. 206-224.

<sup>86</sup> Mostrando conhecimento e influência da interpretação racionalista de Renan e da distinção que faz entre o Cristo da Fé e o Cristo da história, afirma que «a historicidade de Jesus é a sua negação como Ser divino, ou conforme a anti-teologia de Renan. O histórico e o divino contradizem-se.» (Conferência sobre *João Lúcio*, in SS, 221).



Na sua tentativa de reinterpretação, o pensador de Amarante acabou por refazer à sua imagem de poeta-pensador saudosista os mistérios fundamentais do credo cristão: Deus e Criação, Paraíso e Inferno, Graça e Pecado ou Queda Original, Encarnação e Redenção, Ressurreição e Vida Eterna. A linguagem religiosa fundamental é tomada de empréstimo ao Cristianismo, mas, no seu significado naturalista e teologicamente racionalista, exprime conceitos radicalmente distintos. Com particular relevo ela aparece em *Marânus*, o poema-profecia anunciador de um novo Deus e de uma nova religião, qual novo evangelho portador de uma nova Boa Nova, onde não faltam uma «Anunciação», «Os Pastores» e «O Nascimento». O mesmo se passa em *Regresso ao Paraíso*, onde o mistério da perdição e da salvação ou da queda e da redenção é reinterpretado sobre o fundo da própria história bíblica do pecado original e da sua redenção, com Adão e Eva e o Deus-feito-homem como protagonistas. O mistério cristão aparece aí alheio a toda a compreensão sobrenaturalista e esvaziado de toda a obra de graça que a um Deus pessoal pudesse ser atribuída<sup>87</sup>. O que Pascoaes considera como «sobrenatural» é sistematicamente entendido como obra da Natureza, no seu dinamismo ou no seu esforço de excedência ou de activa transcendência. O Deus-Redentor não é Deus-feito-homem, mas o homem-feito-Deus, pelo seu próprio poder de «sobrenaturalização». Por este como por outros aspectos, o seu saudosismo religioso aparece assim, nos seus traços essenciais, como uma versão ou variante moderna do gnosticismo clássico<sup>88</sup>.

---

<sup>87</sup> Nas próprias palavras do Autor, «O poeta canta a reconquista do Paraíso, realizada pelo esforço do Homem, que é o eterno Adão e a sua Eva.» (Prefácio à tradução francesa de *Regresso ao Paraíso*, em carta a Suzanne Jousse, publicada em «Seara Nova», nº 1445 ( Março 1966), p. 87 e reproduzida na edição das *Obras Completas* organizada por Jacinto do Prado Coelho, vol. IV, Bertrand, Lisboa., s/d [1968], pp. 33-34; citamos da p. 33 deste volume).

<sup>88</sup> Verdadeiramente, Pascoaes jamais entendeu um fundamental pressuposto da teologia cristã. Do ponto de vista desta, e como já atrás

O Cristianismo, todavia, inscrevendo-se embora na história das religiões culturais ou naturais como mais uma<sup>89</sup>, é todavia, para o nosso Pensador, uma religião mais perfeita, tendo emergido na história como complemento e correcção necessários do paganismo, seu verdadeiro Antigo Testamento (cf. MC, 39). Paganismo e Cristianismo «são duas ondas da mesma Fonte», obedecendo à mesma «intenção sobrenatural» da Natureza (SP, 21). É que o fenómeno religioso, embora ligado directamente aos princípios de reminiscência e de excedência, obedece também ao princípio de contradição<sup>90</sup>. Por isso o Cristianismo aparece como a negação do paganismo, no sentido da sua «espiritualização» (SP, 25).

O sentido desta negação espiritualizante é todavia, por sua vez, diferentemente interpretado nas obras da juventude e nas da velhice. Naquelas, designadamente em *Jesus e Pã* e nos escritos ligados ao Saudosismo nacionalista, denunciando nítidas influências nietzscheanas, o Cristianismo aparece como antítese do paganismo, ou como religião do luto e da tristeza, da ascese e da renúncia, contrapondo-se ao paganismo como religião da vida e da alegria<sup>91</sup>. A elegia cristã substituiu o antigo idílio pagão. A

---

sublinhámos (nota 75), a divinização do homem só pode ser obra de Deus e só para isso – para o elevar à altura divina a que o chama no mais íntimo do coração – é que Ele se fez homem em Jesus Cristo e desceu até à fundura da sua miséria, morrendo na Cruz. A verdadeira loucura da pregação de Paulo, conforme o seu próprio testemunho, foi exactamente essa, a de anunciar Jesus Cristo crucificado, que ele sabia ser «escândalo para os judeus e loucura para os pagãos» (Cf. 1 Cor. 1, 23). Nisso Pascoaes foi, simultaneamente e no sentido paulino, um judeu e um pagão.

<sup>89</sup> No fundo, «todas as religiões são a mesma religião eterna» (SP, 24).

<sup>90</sup> Assim o Cristianismo não é só sobrenatural, mas também anti-natural, no sentido de que «é correcção, emenda, aperfeiçoamento, uma acção antinatural da Natureza» (Conferência sobre *António Carneiro*, in SS, 204). O próprio ateísmo se inscreve na dialéctica da contradição como força religiosamente criadora, a tal ponto que Pascoaes considera que «a acção dos ateus é mais fecunda, no campo religioso, que a dos crentes. É uma acção de hostilidade criadora» (SP, 211-212).

<sup>91</sup> Com o aparecimento de Jesus, escreve Pascoaes em *Jesus e Pã* :

síntese dos dois seria conseguida pela religião da saudade que emerge na alma portuguesa<sup>92</sup>, realizando a profecia da primeira obra atrás referida: «Hão-de subir ao mesmo altar Jesus e Pã...» (JP, 47)<sup>93</sup>. Nesse cristianismo pagão da religião saudosista, Cristo já não serviria para estragar a festa da vida, mas sim para a sublimar<sup>94</sup>. Entretanto, na obra da maturidade e velhice, especialmente em *São Paulo*, *São Jerónimo* e *A Minha Cartilha*, interpretando o Cristianismo em chave pretensamente paulina e aproximando dele o seu misticismo saudosista, Pascoaes parece considerá-lo de preferência como sendo, ele próprio, uma síntese superadora. A tese e a antítese que o precederam teriam sido, respectivamente, o Judaísmo e o paganismo helénico ou helenizante. O paganismo representa uma cultura com uma mentalidade e uma prática religiosas imperfeitas e inferiores. O

---

Nossos olhos mortais a Terra abandonaram  
 E, a caminho do céu, as asas agitaram.  
 O prazer vestiu luto e a Alegria chorou,  
 O aroma do perdão as almas inundou.  
 Os pálidos jejuns e a triste castidade,  
 A vida solitária, a paz da soledade,  
 O desprezo do mundo, os ásperos cilícios,  
 Longas meditações e duros sacrifícios,  
 Ao nosso antigo rosto alegre e descuidado  
 Deram-lhe a palidez, tornaram-no encovado...

(JP, 24-25)

<sup>92</sup> Cf. ELS, 45-48; *Ainda o Saudosismo e a «Renascença»*, «A Águia», vol. II, 2ª série, nº 12 (Dezembro 1912), pp. 185-187, reproduzido em SS, 63-65; GP, 86; 90; SS, 105.

<sup>93</sup> Veja-se a mesma ideia essencial no Canto X de *Regresso ao Paraíso*. Em pertinente observação, Eduardo Lourenço realça que o panteísmo pascoaesiano obedece à tendência para transformar o Deus Pã em Pan-Deus, irmanando designadamente Pã com Jesus, o paganismo com o Cristianismo, conforme a ideia essencial de *Jesus e Pã* (cf. Eduardo Lourenço, Prefácio a *Marânus*, Assírio & Alvim, Lisboa, 1990, p. IX).

<sup>94</sup> Como diz no lugar citado de *Jesus e Pã*,

É preciso ligar, fundir na mesma luz  
 A vida deste mundo e uma existência ideal;  
 A alegria de Flora e a paixão de Jesus,  
 O beijo criador e a prece virginal!

(JP, 47)

Cristianismo, mediante o monoteísmo judaico (cf. SP, 31)<sup>95</sup>, ergue-se no horizonte da história como ímpeto espiritualizante sobre as cinzas do politeísmo pagão materialista e decadente, a representar «a nossa alma insatisfeita, ante a morte dos deuses e a vanidade da Matéria»<sup>96</sup>. É ela transfigurando, em nova esperança (a *esperança pauliniana*) a tremenda *desilusão lucreciana*.» (SJT, 216)<sup>97</sup>. Nesse sentido, pensa, «o Cristianismo é a conclusão do Paganismo» (SP, 24).

No interior do próprio Cristianismo há a evolução em espiral, ditada pelos princípios de contradição e excedência. Sensível ao cristianismo de Paulo e certamente marcado por influências da crítica iluminista, Pascoaes considera que ele se negou na sua pureza e luminosidade primitivas, no decurso da Idade Média latina<sup>98</sup>. A negação frontal e radical desse cristianismo medieval da teologia dogmática, do clero hierarquizado e do «culto da miséria» (MC, 31)<sup>99</sup>, pensa Pascoaes, foi obra de Nietzsche, que «escolheu, como Protótipo, o Anticristo» (MC, 40), reafirmando o antigo ideal lucreciano ou pagão da vida. O voto do autor de *São Paulo*, na última fase da

---

<sup>95</sup> O Judaísmo e o paganismo são os dois Velhos Testamentos ou os dois «Antecristianismos» paralelos em que o Cristianismo se enraíza. O Judaísmo acrescenta à racionalidade helénica-pagã o valor do sentimento ou do coração e, com eles, o da religião como vida. (cf. MC, 39).

<sup>96</sup> Não terá sido alheia à sua própria experiência, a observação que Pascoaes fez, ao escrever, em referência directa a Junqueiro, que «o homem, nos seus primeiros anos, é pagão [...]; mas a velhice [...] é católica» (DJQ, 10).

<sup>97</sup> A oposição Paulo-Lucrécio, entendida como de esperança-desilusão, parece corresponder, neste fase da vida e do pensamento de Pascoaes, à oposição, da sua fase juvenil, entre o «novo Deus» e o «velho Deus», ou entre Pascoaes e o Nietzsche da morte de Deus e da filosofia da vida.

<sup>98</sup> Do cristianismo inicial do tempo de Paulo escreve: «É o momento de flor do cristianismo, espontâneo e vivo, antes de sistemas acabados; Deus, sem Teologia ainda, nem clero hierarquizado» (SP, 18).

<sup>99</sup> Nos escritos da campanha saudosista, especialmente em *O Espírito Lusitano ou o Saudosismo*, descobre-se facilmente a identificação desta forma histórica do Cristianismo com o catolicismo romano ou de Pedro, que, nos escritos da maturidade e velhice, Pascoaes evita nomear expressamente. Em *São Paulo* refere mesmo o Apóstolo como o fundador da «igreja de Cristo, católica e apostólica; o corpo vivo de Cristo, no mundo» (SP, 142).

obra, vai no sentido de uma nova afirmação do cristianismo das origens, negando as duas negações em que sucessivamente aquele viu ensombrada a sua verdade originária e perene: «Libertemos, enfim, o Cristianismo do que ele encerra de Paganismo helénico e de sombra latina ou medieva.» (MC, 18)<sup>100</sup>.

---

<sup>100</sup> Façamos a Pascoaes a justiça de, para além da sua sinceridade religiosa e sem prejuízo para fundamentais desvios da genuína ortodoxia cristã, não só ter percebido certos excessos e desvirtuamentos do Cristianismo configurado pela Cristandade medieval, mas também ter preconizado e mesmo renunciado um cristianismo mais próximo da sua pureza evangélica e do seu modelo primitivo. A própria Igreja Católica, a partir do Papa João XIII e do Concílio Vaticano II, acabaria por orientar nessa linha fundamental os seus caminhos de futuro.

## Capítulo IX

### **A saudade portuguesa**

Dedicar um capítulo próprio à saudade adjectivada de portuguesa pressupõe, por um lado, como já tivemos ocasião de sugerir, que ela não é exclusivamente portuguesa e, por outro, que há uma saudade tipicamente portuguesa. Mostrar a justeza, a concordância e o exacto entendimento desta dupla afirmação, conforme a mente de Teixeira de Pascoaes, será aqui, na continuidade e sem contradição do nosso anterior discurso, a primeira preocupação. Em seguida, procuraremos mostrar como o Poeta do Marão, em intuição poética e em reflexão hermenêutica, tentou, a partir da saudade lusa, esboçar uma filosofia da lusitanidade, entendida quer como filosofia da cultura quer como filosofia da história portuguesas quer, mais radicalmente, como filosofia do ser português. Finalmente, tentaremos dar a componente política e salientar quer a preocupação pedagógica quer a tensão ideológica inerentes a essa filosofia. Veremos como o Poeta, atento aos sinais dos tempos, interpretados como desafio histórico a uma tarefa religiosa, aparece aqui, a título especial, em seu perfil de profeta, assumindo-se como guia e pedagogo de um novo povo eleito. Foi essa filosofia tendencialmente ideologizante e, ligada a ela, a corrente literária que lhe serviu de suporte e veículo de comunicação, que a nossa história cultural consagrou com o nome de «Saudosismo». Não sendo pensamento exclusivo de Teixeira de Pascoaes, foi ele sem dúvida o seu principal criador e inspirador. Na sua contribuição pessoal, estreitamente ligada à visão panteísta, idealista e saudosista da sua ontologia geral, será por ele designado como «idealismo naturalista» (ASP, 122), «idealismo saudoso» (PL, 49), «saudosismo» (PL, 177), «panteísmo saudoso» (PL, 56; 177).

Dado que o «saudosismo» lusitanista pascoaesiano, nas suas linhas essenciais – filosóficas, pedagógicas, ideológicas e programáticas, além de diversas abordagens menores – foi já objecto de alguns estudos e exposições sistematizantes relativamente extensos<sup>1</sup>, será nossa preocupação essencial procurar evidenciar o seu significado profundo na sua íntima relação com o pensamento global do Autor. Na verdade, o saudosismo nacionalista do Poeta do Marão tem sido objecto, umas vezes, poucas, de uma compreensão em profundidade e verdade, outras vezes, bastantes, de uma compreensão superficial e mais ou menos falseadora. Dificilmente o terá sido, se é que alguma vez o foi, em perspectiva integradora no pensamento global; antes, mesmo pelos melhores intérpretes, tem sido geralmente tratado em compreensão desgarrada. A compreensão superficial tende a prender-se a aspectos secundários ou derivados, vendo na própria saudade portuguesa não mais ou pouco mais que a vulgar «saudade anedótica do Fado e de Garrett»<sup>2</sup>, sem a percepção suficiente do seu profundo sentido metafísico. Dela resulta o exacerbamento da ideia de um Pascoaes poeta ingénuo, romântico, sonhador, autor de um pensamento sem consistência filosófica. O seu primeiro e

---

<sup>1</sup> Referimo-nos designadamente ao livro de Augusto Santos Silva e Isabel Margarida Duarte, *Pascoaes. Temas para uma leitura actual*, Editora Anos Oitenta Lda, Porto, 1980, nos capítulos II – «Propor (A Campanha Saudosista)», pp. 21-46 e VI – «Intervir (O poeta face à sociedade)», pp. 151-180; e ao item IV.3 («A fisionomia da Raça») do livro de Maria das Graças Moreira de Sá, *Estética da Saudade em Teixeira de Pascoaes*, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, Lisboa, 1992, pp. 185-276. O primeiro explora essencialmente o pensamento social de Pascoaes, fundadamente qualificado como «romantismo social»; o segundo, sob o prisma de uma alegada estética da saudade, é mais literário que filosófico. Um e outro, revelando embora a ausência de uma compreensão rigorosamente integrada na globalidade do pensamento, e sendo mais sistematizantes que interpretativos, têm o seu mérito e valor. Quanto aos aspectos pedagógicos do pensamento pascoaesiano, realizou dois estudos Manuel Ferreira Patrício: *Figuras da Pedagogia Portuguesa Contemporânea – 2. Teixeira de Pascoaes*, Universidade de Évora, 1985; e *Sentido Axiológico e Educativo do Messianismo de Teixeira de Pascoaes*, Lição apresentada no quadro de provas públicas de agregação, dactilografado, Évora, 1991. Sobre a mesma temática genérica prepara a sua dissertação de doutoramento na Universidade do Minho, José Carlos de Oliveira Casulo.

<sup>2</sup> Esta qualificação da saudade no seu sentido vulgar e superficial, que já referimos no capítulo IV deste estudo, é do próprio Pascoaes, em [*Unamuno e Portugal*], recensão ao livro de Miguel de Unamuno, *Por Tierras de Portugal y de España*, «A Águia», ano I, 1ª série, nº 8 (1 Abril 1911), pp. 14-16; reproduzido em SS, 23-28. Citamos de SS, 25.

paradigmático exemplo foi porventura o António Sérgio da famosa polémica, o qual, não sendo em si mesmo um pensador superficial, leu com as lentes redutoras do seu racionalismo, positivismo e pragmatismo um pensador que carece de ser compreendido segundo o modo profético-religioso, metafísico e poético do seu pensamento. Por sua vez, a compreensão desgarrada não chega a aperceber-se das verdadeiras raízes ontológicas desse sector do pensamento pascoaesiano nem das suas verdadeiras e fundas ligações com o pensamento global<sup>3</sup>.

De resto, em tudo o que pensou e escreveu na linha do saudosismo lusitanista – convém notá-lo desde já, em modo de prevenção –, é verdade que Pascoaes se moveu, desigualmente, entre profundas intuições, apressadas e superficiais fundamentações científico-antropológicas e científico-históricas, mais ou menos tomadas de empréstimo, e entusiásticos actos de fé. É verdade também que a sua identificação da alma portuguesa com a saudade representa uma visão simplificadora e mais ou menos redutora do complexo problema da nossa identidade ontológica, histórica e cultural, causando estranheza e resultando em incompreensão, para quem desconheça os fundamentos ontológicos e o alcance hermenêutico do seu pensamento.

A tentação imediata é a de se pôr a questão: a saudade funciona aí como verdadeiro texto submetido a uma leitura hermenêutica fundamentada ou não passa porventura de mero pretexto de que o Pensador usa e abusa, em extrapolação excessiva ou indevida de sentido. Por vezes, fica a impressão de que ele se excede,

---

<sup>3</sup> Na filosofia da saudade como filosofia que, da experiência reflectida de um sentimento eminentemente português, procura extrair uma compreensão do ser em geral, está porventura lançada a base mais decisiva daquilo que poderá constituir-se como uma filosofia portuguesa. Pascoaes, porém, não ousa assumir como tal o seu pensamento lusitanista. Admite todavia que, embora o povo português não possua o génio filosófico, já desde Oliveira Martins e Antero de Quental começara a esboçar-se uma filosofia portuguesa. Sempre receoso ou prudente em a si mesmo se considerar filósofo, considera que a própria verdadeira filosofia da saudade – que subentende ser uma filosofia portuguesa – começa a surgir no horizonte do seu tempo com o pensamento desse verdadeiro filósofo que é, para ele, Leonardo Coimbra (cf. ASP, 77-78).



efectivamente, na sua violência hermenêutica, forçando a saudade a dizer mais do que pode dizer. Se o essencial das suas intuições vale por si mesmo, a sua ligação com a saudade permanece, por vezes, duvidosa. É preciso contudo lembrar, uma vez mais, que o seu conceito de saudade, superando o conceito vulgar que dela se tem, é extremamente profundo, denso e rico de sentido, e que a simplicidade é aí, acima de tudo, condensação sintetizante de uma complexidade de significações e de sentidos que é indispensável ter em conta. Discutíveis, porventura. Mas que fazem realmente parte da sua concepção da saudade portuguesa.

Uma tal condensação de significações e sentidos é dada na essencial ideia da saudade como síntese de lembrança e esperança. Só na medida em que o ser português é entendido, tal como o ser universal, na base do esquema dualista da ontologia saudosista pascoaesiana e da dinâmica dialéctica que esse dualismo instaura no mesmo ser, se torna inteligível a essência da sua filosofia da lusitanidade como filosofia «saudosista». É a dialéctica da saudade ou a saudade como sentimento dialéctico de contrários que fundamenta tudo o que, na pascoaesiana filosofia do ser português, é dado em termos dualistas de lembrança e esperança, memória e projecto, tradição e inovação, decaimento e reanimação e assim sucessivamente.

## **1. Saudade universal e saudade portuguesa**

O «saudosismo» de Pascoaes, como pensamento de incidência nacionalista, constituiu uma particular aplicação ou, talvez melhor, um particular entendimento, referido ao caso específico do *ser português*, das grandes intuições do seu pensamento referidas ao ser universal. O Poeta do Marão foi simultaneamente e por inteiro um homem universal e um homem português. O seu pensar saudosista, umas vezes mais explícita outras mais implicitamente, funcionou em círculo, da experiência saudosa e da sua interpretação no restrito

plano português para semelhante experiência e interpretação no alargado plano do ser universal e vice-versa. Deste modo, o que de essencial pensou sobre o conhecimento da verdade, sobre o ser em geral, e até mesmo, em certa medida, sobre o homem e sobre Deus, pensou-o, a seu modo, sobre o conhecimento da verdade portuguesa, sobre o ser português, sobre o homem português e sobre o Deus da história portuguesa. Daí que, em nosso modo de ver, a plena compreensão do saudosismo nacionalista pascoaesiano só seja possível na base da sua integração no alargado horizonte de compreensão do seu pensamento global. Compreende-se assim a intencionalidade da colocação deste capítulo do presente estudo no final desta Segunda Parte. Em certo modo e medida, ele exigirá uma re-capitulação dos anteriores, orientada para a compreensão do mistério do ser português na sua relação com o ser universal<sup>4</sup>.

Estas considerações no plano abstracto não dispensam, contudo, um exame atento ao concreto do processo de emergência da orientação lusitanista do saudosismo pascoaesiano. A experiência que o Poeta do Marão faz da saudade é feita em íntima ligação com a terra, que é a sua própria terra, essencialmente a terra natal amarantina e, por acréscimo e acidentalmente, a terra coimbrã. Trata-se, sem dúvida, de terra portuguesa, mas, na sua primeira fase, a que precede aquela orientação, ela não é, em geral, ainda vista expressamente como portuguesa<sup>5</sup>. O primeiro saudosismo poético-filosófico de Pascoaes é de teor claramente universalista. A viragem para o sentido lusitanista da saudade não se deu, a nosso ver<sup>6</sup>, sem a

---

<sup>4</sup> Diferentemente de Eduardo Lourenço, que disso duvida, achando impossível dirimir a questão, consideramos que há fundamento bastante para pensarmos que a filosofia do ser português é efectivamente «um caso particular da sua visão cósmica e metafísica do Real». Cf. Eduardo Lourenço, *O Labirinto da Saudade. Psicanálise mítica do destino português*, 3ª ed., Publicações Dom Quixote, Lisboa, 1988, p. 103.

<sup>5</sup> Deve contudo salientar-se que, já na poesia anterior ao saudosismo lusitanista, existem germes desta futura orientação do pensamento, em que a terra que inspira a saudade é expressamente dada como a terra portuguesa. O mais significativo de todos é porventura o poema «A minha aldeia», de *Sempre*, de que *Marânus* se fará eco. Cf. SE, 140-141 e MA, 300.

<sup>6</sup> Este é também o ponto de vista de Mário Garcia, que abordou o problema no seu livro *Teixeira de Pascoaes. Contribuição para o estudo da sua personalidade*

interferência de factores exteriores ao dinamismo interno da sua evolução poética, por mais que este levasse consigo, desde o princípio, uma particular potencialidade para evoluir nessa direcção. Só com o tempo e na convergência com circunstâncias várias, Pascoaes tomará consciência dessa potencialidade, inerente à saudade como sentimento vincadamente português, e se decidirá a explorá-la.

Essa consciência advém efectivamente pela mediação do contexto histórico-político e histórico-cultural que precede e acompanha o advento da República em 1910 e de circunstâncias concretas em que Pascoaes se encontrou vivendo por essa altura. O cotejo de uma série de datas, de que apenas registamos algumas mais significativas, leva-nos a essa conclusão. Já em 1889, Alberto de Oliveira lançara o movimento do neogarrettismo, com a sua preocupação pelo carácter nacional da literatura, reagindo contra a estrangeirização das letras e do País pela Geração de 70, pela retoma da orientação nacionalista do nosso melhor romantismo. A onda nacionalista cresce a partir de 1890, em reacção contra o *Ultimatum*, de que o poema *Pátria* de Junqueiro, saído em 1896, constitui um significativo eco. Em 1904, Sampaio Bruno publica *O Encoberto*. Em 1910 o mal-estar da Nação apressa a proclamação da República. No mesmo ano inicia-se a publicação de «A Águia» (1ª série). De 1911 são o poema *Marânus*, os primeiros escritos em prosa na linha do pensamento saudosista-nacionalista e a fundação da «Renascença Portuguesa» a que o Poeta adere desde a primeira hora. Curiosamente, o ano de 1910 – data da proclamação da República e em que o Poeta não publica nenhuma obra – medeia entre a última publicação da primeira fase da sua poesia saudosista-universalista, *Senhora da Noite* (1909), e a primeira, e única no género poético, do seu saudosismo nacionalista, *Marânus* (1911).

Pascoaes, que em Coimbra e nos primeiros anos de exercício profissional como advogado, em Amarante, se mantivera mais ou menos alheio ao bulício da política, deixa-se contagiar por ele desde

---

e para a leitura crítica da sua obra, Publicações da Faculdade de Filosofia, Braga, 1976, pp. 47-48.

que, em 1906, se transfere para o Porto para aí continuar a profissão. Conhece e estabelece então amizade com Leonardo Coimbra, Jaime Cortesão e Álvaro Pinto, três nomes que haveriam de estar na origem da «Renascença Portuguesa». É presumível que tenha sido a convivência intelectual e patriótica com estes homens, politicamente empenhados e profundamente inquietos com o estado da Nação e com o rumo estrangeirizante e positivista que alguns lhe quiseram imprimir – a que acresciam a atmosfera geral que então se respirava e particularmente o ideário neogarrettista da literatura do tempo – que despertou nele a consciência das virtualidades nacionalistas do seu poético pensamento centrado na intuição de uma realidade afinal tão portuguesa como era a saudade. O Poeta-Pensador passou a comungar com aqueles numa mesma preocupação patriótica. Em consequência, a saudade, o tema dos temas do seu pensamento, que até então celebrara na sua dimensão universal, será agora mais claramente percebida na sua particularidade lusa e hermeneuticamente explorada como o arcano onde se guarda o segredo do ser português e do ressurgimento da Pátria na fidelidade à sua inconfundível identidade e ao seu desígnio religioso.

Se, todavia, a saudade portuguesa abre a Pascoaes a compreensão do ser português, não é sem dificuldade que ele a destaca da saudade universal como sentimento com o seu *quê* de genuinamente português<sup>7</sup>. A ambiguidade do pensamento suscita

---

<sup>7</sup> Não sabendo dar razão da sua vaga intuição a este respeito e laborando em ambiguidade, Pascoaes, além de não ter sido claro, não foi suficientemente cauteloso na afirmação da exclusividade lusa da saudade. Reconhecemos assim alguma razão a Sant'Anna Dionísio, para quem a tese da especificidade, senão mesmo da exclusividade da saudade portuguesa, constituiu «o pecado original do *saudosismo*» pascoaesiano, tendo constituído um equívoco duramente pago pelo Poeta (*O Poeta, essa ave metafísica*, Seara Nova, Lisboa, 1953, pp. 47-48). A insistência de Pascoaes nessa tese, no período da campanha saudosista, desviou a atenção de muitos leitores, intérpretes e comentadores da dimensão universal da saudade, onde aquele investiu o mais e o melhor do seu pensamento poético-metafísico; e o fracasso do Saudosismo como movimento de intenção interventora na sociedade portuguesa arrastou consigo uma impressão de fracasso da obra global do Poeta de Gatão. A tese da exclusividade

questões como estas: o que a diferencia é algo de essencial ou algo meramente accidental? a saudade universal só por analogia com a saudade portuguesa se pode dizer tal ou tem um significado essencial idêntico ou unívoco?

A ambiguidade aparece na quase totalidade dos textos em que Pascoaes liga, duma forma ou doutra, a saudade portuguesa à saudade universal e denota a simultânea intuição de um *quê* irredutivelmente lusíada, não de todo desvinculado do universal da saudade, e a dificuldade em identificar esse *quê* em termos claros e distintos. Assim, por exemplo, refere a saudade, sem mais distinção, como um «sentimento cósmico e lusíada» (DS, 232), «sentimento racial e essencial, da Lusitânia e da Natura» (HU, 139). Duma assentada, escreve: «A Saudade é a essência do Cosmos, o *Fiat*, o Verbo, a Alma do mundo, a *forma lusitana da Criação*» (SS, 77). Numa mesma página em que afirma que «o povo português criou a Saudade», considera que, «ampliada à Natureza, a Saudade é a própria alma universal» (ELS, 47). A terminar *Os Poetas Lusíadas*, onde considera ter esboçado «a história do nosso Sonho, a história transcendente de Portugal, ou, antes, a biografia da Saudade» (PL, 184), diz que o que nesse livro estudou foram «as formas que a Saudade adquiriu desde Virgílio a Frei Agostinho da Cruz» (PL, 183) e considera que ela «viajou» também «lá por fora», pela Inglaterra, pela França, pela Alemanha (*ibid.*)...

---

continua ainda hoje a ser pomo de discórdia, apesar de a sua contrária não ser, também ela, bastante convincente. Assim, por exemplo, Afonso Botelho, ainda que sem referência expressa a Pascoaes, considera que, «depois do que Carolina Michaelis disse, com a sua autoridade de filóloga eminente, a respeito da suposta natureza intraduzível da saudade, já não se pode partir do princípio que é um tesoiro único, entregue por capricho da fortuna à rara sensibilidade dos portugueses» (*Da Saudade ao Saudosismo*, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, Lisboa, 1990, p. 27). A verdade, porém, é que mesmo Carolina Michaelis, embora considere que «é inexacta a ideia que outras nações desconheçam esse sentimento» e que «o mesmo vocábulo *Saudade* [...] não tenha equivalente em língua alguma do globo terráqueo» (*A Saudade Portuguesa*, Estante Editora, Aveiro, 1990, p. 45), admite na saudade portuguesa notas distintivas de «importância e frequência» e de um «*quid*, o não-sei-quê, de misterioso que lhe adere» (o. c., pp. 45-46) e, concretamente no confronto com a *Sehnsucht* alemã, a nota de um acentuado sentimentalismo e de uma menor tensão metafísica (pp. 48-49). E acrescenta mesmo: «Nem nego que a Saudade seja traço distintivo da melancólica psiche portuguesa [...], muito mais do que a *Sehnsucht* é característica da alma germânica» (pp. 50-51).

E todavia somos de parecer que esta ambiguidade de pensamento reflecte um fundo de verdade, que o Autor melhor intuiu do que soube exprimir. Este é um dos pontos em que ao intérprete se reclama que procure, de algum modo, compreender o autor melhor do que ele se compreendeu a si mesmo, ou, talvez antes, exprimi-lo melhor do que ele soube exprimir-se, tendo presente o que ele mesmo sentia quando confessou: «sempre confundi tudo neste mundo»<sup>8</sup>.

Bem vistas as coisas, a ambiguidade pascoaesiana na ideia de uma saudade que é ao mesmo tempo portuguesa e universal tem subjacente a ideia de que a saudade portuguesa se inscreve na saudade universal, tendo com ela uma fundamental identidade de essência, constituindo-se, porém, como uma sua modalidade inconfundível. O que a diferencia não é, pois, da ordem da essência, mas do modo. Há um modo português de viver ou experienciar a saudade, de si universal, sendo (apenas) esse modo que lhe confere o seu carácter de exclusividade<sup>9</sup>. Pascoaes exprime das mais diversas maneiras e em diferentes lugares da obra esta dupla relação de continuidade e ruptura. Para além da ambiguidade de expressões atrás referida – a traduzir esta ambivalência –, como poeta-filósofo da saudade, a si mesmo se assume como intérprete, por um lado, do homem universal e da sua saudade metafísica e, por outro, do homem português e da sua saudade lusitana. Cidadão do Universo e cidadão de Portugal,

---

<sup>8</sup> Carta inédita a João Correia de Oliveira. Ver Apêndice II.

<sup>9</sup> Prescindimos aqui do problema da extensão da saudade portuguesa à Galiza e da sua identidade ou não com a *morriña* galega, bem como do seu eventual parentesco com a *anyorança* ou o *anyorament* catalães. Veja-se sobre este último: GP, 85, em nota. Entre outras semelhantes, são de Pascoaes as afirmações expressas: «O Portugal de Camões, a Galiza de Rosalia, a Catalunha de Maragall são os Reinos da Saudade» (PL, 166); e: «La saudade es portuguesa como es gallega y catalana» (*Saudade y Quijotismo*, artigo publicado em «La Vanguardia», Barcelona, 13 Julho 1920 e transcrito em SS, 189-191; citamos de SS, 190). Em relação ao conjunto da Ibéria, de resto, Pascoaes, além de confuso, é inconstante. Ora identifica o espírito ibérico com o lusitano ora o distingue. Cf., p. ex., ELS, 47; EL, 169; ASP, 13; PL, 164-166; DS, 233; *Santa Teresa e Sôror Mariana*, in «Porque hoje é Domingo», suplemento de «O Comércio do Porto», 13 Dezembro 1992, p. 7. A extensão da saudade de tipo português a outros povos acaba por confundir e baralhar a problemática da sua exclusividade ou da sua tipicidade lusas. Se não, ou não tanto, a extensão ao povo galego, a sua extensão ao povo catalão. Pascoaes deixou esta problemática em suspenso, sem aprofundamento nem clarificação.

preocupou-se em trazer à luz o mistério do ser em geral e o mistério do ser português em particular. Jamais alimentou a ideia de que este não participa daquele e de que a luz desvelada em que aquele se revela não ilumina também o mistério deste. Afinal, como expressamente deixou escrito, pese embora a sua particularidade própria, o ser português resulta daquela mesma «unidade da morte e da vida, do espírito e da matéria, que caracteriza o Ser» (ASP, 9)<sup>10</sup>. Mas também é verdade, por outro lado, que jamais ignorou que ser português não é idêntico a ser francês, alemão ou outro povo qualquer<sup>11</sup>.

A ligação da saudade portuguesa à saudade universal deve assim procurar-se, antes de mais, na ontologia geral do autor de *Marânus* e no seu carácter monista e panteísta. Pascoaes parece reflectir aí, vagamente, a ideia hegeliana de que o espírito de um povo (*Volsksgeist*) mais não é, na sua singularidade própria, que uma particularização do espírito do mundo (*Weltgeist*). Num mundo em que tudo é essencialmente parte de um único grande todo, ou em que o di-verso só tem razão de ser e só é inteligível enquanto integrado no Uni-verso, também o ser português e a sua inteligibilidade não podem desligar-se do ser universal e da sua inteligibilidade. Daí o ele admitir que, na sua génese, a saudade lança raízes mais fundas e para espaços mais largos que a fundura histórica e o espaço geográfico da nação portuguesa<sup>12</sup>. Ela brota da própria saudade universal como um

---

<sup>10</sup> A escrita de Ser com maiúscula deve-se aqui apenas à relativa liberdade ortográfica de que Pascoaes faz uso. A sua referência é ao ser universal.

<sup>11</sup> Estamos assim de acordo com António Quadros, quando diz que, para Pascoaes (tal como para Leonardo Coimbra e Jaime Cortesão), «a cultura portuguesa e, mais do que isso, o ser português, exprimem uma originalidade inconfundível. Mas essa originalidade só vale na medida em que se religa, pela sua experiência ontológica singular, à eterna procura metafísica do homem universal» (*A Ideia de Portugal nos Últimos Cem Anos*, p. 77). Também Joaquim de Carvalho, admitindo embora que «a saudade não é privilégio de portugueses, de brasileiros e de galegos», considera que isso é verdadeiro no plano abstracto, pois que, no concreto, ela significa para todos eles «uma maneira que lhes é própria de responderem às solicitações do mundo que os rodeia ou às situações em que se encontram» (*Compleição do patriotismo português*, in *Obra Completa*, vol. V, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1987, p. 130).

<sup>12</sup> Compreendem-se assim afirmações como esta, em que Pascoaes diz que a saudade «é a imagem da Ibéria feita imagem universal, onde o espaço perde os seus limites e o tempo se alonga eternamente» (*Santa Teresa e Sórora Mariana*, in l. c.).

particular «momento» da sua manifestação no processo do ser e como uma singular modalidade da sua essência própria. A saudade que será portuguesa anda já em germe na alma e na prosa poética do divino Platão, esse «primeiro lírico da Terra» cujo segredo profundo soube escutar como o inaudito canto das esferas (cf. PL, 172). Aparece, mais tarde, nas écloas de Virgílio, «o primeiro poeta da Tristeza» que, «magoado, chora as lágrimas das cousas» (PL, 172-173) e em cujo «canto magoado» se vislumbra já a «ante-manhã do amor saudoso» (PL, 173)<sup>13</sup>.

A saudade tem, pois, no interior do devir cósmico e na progressividade da sua manifestação, os seus momentos altos. E também um lugar privilegiado. E agentes escolhidos dessa manifestação. Portugal representa o momento mais alto e um lugar privilegiado. «Foi, neste lar da Ibéria, que a emoção saudosa se fez Deusa ou Mãe de Deus» (DS, 243). «A Saudade ossificou, em Castela; mas encarnou nas frols do verde pino, e espiritualizou-se nos ermos místicos da Arrábida. Interiorizou-se nos poetas lusíadas, incluindo o povo.» (DS, 246). Ela é portuguesa, antes de mais, porque foi a terra de Portugal que a gerou como suprema expressão da saudade universal, terra que por isso é «santa» – «a santa paisagem lusitana» (MA, 255; 217; ASP, 54) –, tal como «os desertos trovejantes da Palestina criaram Jeová, e os viçosos, harmoniosos vales gregos criaram Orfeu e Apolo»<sup>14</sup>. A sua particular e íntima ligação à alma e ao corpo da pátria portuguesa são já, para o narrador de *Marânus*, um dado adquirido, como diz nestes versos:

E não tinha a Saudade a sua origem  
Remota neste céu esplendoroso,  
Nesta bela paisagem transcendente?  
E a sua origem próxima e sensível

---

<sup>13</sup> Ou, como diz noutro lugar: «Esta concepção saudosa da Natura (saudosa ou lusíada depois de Camões e Frei Agostinho da Cruz) visionou-a o poeta da *Eneida*, quando nos fala das lágrimas das coisas» (LM, 271); e ainda noutro: «Este sentimento cósmico, através de Virgílio, penetrou no espírito humano, para ganhar uma energia excepcional no espírito ibérico ou lusíada, que o lar sentimental da Ibéria é a Lusitânia» (DS, 233). Vd. ainda PL, 111.

<sup>14</sup> *Renascença (O espírito da nossa Raça)*, «A Águia», vol. I, 2ª série, nº 2 (Fevereiro 1912), pp. 33-34; reproduzido em SS, 39-41. Citamos de SS, 41.



Na alma fecunda, mística, vidente,  
Deste povo do mar e da montanha?

(MA, 278).

Esta ideia tem subjacente a ideia, que já conhecemos da ontologia de Pascoaes, de que o espírito emana da matéria. Assim, se a saudade universal, como alma cósmica, emana da matéria universal, a saudade portuguesa, como alma lusa, emana da matéria que constitui a «terra» de Portugal, isto é, do sangue e da paisagem que nos são próprios<sup>15</sup>. Dessa «terra» – que Pascoaes define pela configuração paisagística de Entre-Douro-e-Minho (cf. MA, 186; 188) e pelo cruzamento, em partes iguais, do sangue ariano, substracto de espírito pagão-naturalista, e do sangue semita, portador do espírito cristão-espiritualista, cruzamento que determinou a raça portuguesa – é que emanou a nossa alma própria, definida pela saudade, a «suprema síntese espiritual» ou única «síntese perfeita» desses dois sangues (cf. ELS, 45-47; ASP, 56-58). Jesus e Pã elegeram a terra lusitana para o seu enlace perfeito. Foi essa «suprema síntese» que constituiu a saudade portuguesa não só como a mais alta manifestação, mas também como a mais pura expressão da saudade universal. A diferença portuguesa parece assim ser efectivamente uma diferença de modo, que todavia inclui em si uma diferença de grau ou medida.

O grau mais elevado da manifestação da saudade em terra portuguesa parece traduzir uma concentração e condensação da saudade universal. Se todo o homem, enquanto consciência cósmica e homem universal, é lugar da saudade, e se a própria saudade é «o ponto onde todas as forças cósmicas se cruzam; o centro do Universo»<sup>16</sup>, o centro onde esse centro multíloquo se concentrou, condensando, por outro lado, num só sentimento, a multiplicidade dispersiva dos sentimentos que a compõem, a ponto de aí fazer a sua aparição como «saudade revelada» ou como «concepção da vida e da

---

<sup>15</sup> «A *alma lusíada* tem a sua origem na fusão de antigos Povos que habitaram a Península, e na Paisagem» (ASP, 53).

<sup>16</sup> [*Unamuno e Portugal*], in SS, 25.).

existência» (DS, 243), é o povo português. O que noutras terras e povos anda disperso em sentimentos de vária ordem aqui se terá concentrado num único sentimento; nesse sentido, é que Pascoaes terá dito que a saudade portuguesa é a palavra que «resume todas as vozes da Natura» (GP, 70). O que noutras partes anda mais ou menos rarefeito aqui se terá tornado um sentimento mais agudo, típico de um povo naturalmente sentimental; e por isso é que «a Saudade [portuguesa] é a própria Natureza afeiçoada ao sentimento lusitano» (PL, 160). Em Portugal, ela ganha «uma energia excepcional», que faz do nosso país «o lar sentimental da Ibéria» (DS, 233)<sup>17</sup> e, parece que poderíamos acrescentar, do mundo inteiro. Daí que ao povo português pertença, não só a eleição da Natureza ou de Deus como povo saudosista, mas também, por direito e dever naturais e divinos, a missão de se tornar mediador da revelação e da redenção de que a saudade é portadora para todo o mundo. Esta parece ser a mensagem essencial de *Marânus*, de que *Regresso ao Paraíso* constitui um complemento essencial<sup>18</sup>.

O modo mais puro da saudade lusa parece resultar, por sua vez, da perfeição da síntese dos dois elementos que a constituem: o elemento ariano, pagão, naturalista, identificado com o desejo e a esperança, e o elemento semita, cristão, espiritualista, identificado com a dor e a lembrança (cf. ELS, 45-47; SS, 122). A perfeição da síntese está em ela se dar, caso único segundo o Poeta, «em partes

---

<sup>17</sup> A predominância do sentimental é o verdadeiro traço caracterizante da saudade portuguesa reconhecido por Ramón Piñeiro. Cf. *Significado Metafísico da Saudade*, in Afonso Botelho e António Braz Teixeira (selecção e organização), *Filosofia da Saudade*, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa, 1986, pp. 432. O mesmo reconhece, apesar de tudo, Afonso Botelho (cf. o. c., p. 36). E Carolina Michaelis considera também este traço como relevante (vd. nota 7).

<sup>18</sup> Embora discretamente, *Marânus*, cujo sentido essencial é de incidência lusíada, abre já o sentido universalista da revelação e da redenção por obra e graça da saudade, que se revela como portuguesa antes de se revelar como universal, sentido que se tornará expresso em *Regresso ao Paraíso*. Nele se faz a anunciação e se revela o nascimento «Do novo Deus, que a Virgem da Saudade / Concebera, abrasada em santo amor, / Para salvar os povos e as paisagens...» (MA, 276). E no Canto XIX e último, referindo-se à Saudade, diz o narrador: «E já no mundo / Se percutiu seu verbo, iluminado / Duma nova esperança e novo amor» (MA, 300). Por sua vez, na segunda obra referida, a saudade, que em *Marânus*, se revelara como a Virgem-Mãe da renascença portuguesa, é agora expressamente dada como a Virgem «Da renascença universal do Ser» (RP, 119).

iguais» ou «equivalentes» (*ibid.*; ASP, 121). Em *Os Poetas Lusíadas*, Pascoaes, em vez dos sangues ariano e semita, prefere aduzir duas ramificações mais restritas dos mesmos, isto é, respectivamente, o ramo celta<sup>19</sup> e o ramo árabe, resultando do primeiro a face de amor e alegria da alma lusíada e do segundo a sua face de tristeza e dor (cf. PL, 51-52; 167)<sup>20</sup>.

Nesta obra – última em que trata expressamente o tema da saudade lusitana, e também, no género prosa, a mais extensa e profunda – torna-se todavia mais evidente para Pascoaes que aquilo que, no fundo, faz da saudade portuguesa qualquer coisa de único, elevando-a a um modo próprio não só de estar no mundo mas também de ver o mundo, é qualquer coisa de profundamente misterioso. A saudade lusíada, como a saudade universal, é, acima de tudo, um enigma que ele tem dificuldade em decifrar. Melhor o intui que o explica.

Dando como certo ser emanção da terra lusa, aproxima-a, distanciando-a, do quixotismo castelhano. «Filha do ermo» (PL, 165) e da sua tristeza e solidão, tal como o drama quixotesco é filho do deserto de Castela e do seu apelo ao heroísmo, dele se distancia pelo «encanto da solidão, a mágoa do luar, a melancolia do outono, o alvor da manhã a embeber-se na névoa sebastianista» (PL, 164). Tem de comum com aquele o espírito da aventura ou «a acção idealista da Esperança», essa «costela quixotesca da Saudade» (PL, 166) que imprime no povo português o ímpeto da excedência, atirando-o para

---

<sup>19</sup> Sobre a possível influência céltica no saudosismo português veja-se Sérgio Filippi, *A Saudade*, Lello & Irmão Editores, Porto, 1981, pp. 93-111; Alfredo Antunes, *Saudade e Profetismo em Fernando Pessoa*, Publicações da Faculdade de Filosofia, Braga, 1983, pp. 48-54.

<sup>20</sup> Uma velada alusão à influência da mitologia céltica pode ver-se já em MA, 261. Em nota das pp. 121-122 de ASP, Pascoaes refere a origem da alma como resultante «do cruzamento de distintos e nobres atavismos: celtas, romanos, árabes, fenícios, godos, judeus, normandos, etc.». Quando os reduz apenas a dois, entende-os como os dois que predominam e prevalecem sobre os restantes ou que sintetizam em si heranças étnicas diversas, pertencendo um ao ramo ariano e outro ao ramo semita. Torna-se patente, de resto, que Pascoaes, não sendo antropólogo, tem dificuldade em definir com rigor científico a base étnica da alma portuguesa ou da saudade. Vê-se que faz um certo esforço, porventura mesmo um forçar dos dados recolhidos em leituras mal assimiladas – que o digam os antropólogos – para fazer coincidir os dados antropológicos com a sua ideia saudosista da alma pátria.

além de si, na mira de um sonho transcendente que é o motor da sua história. Analogamente ao que se passa com a saudade metafísica universal, quer em relação ao homem individual quer em relação ao Universo, a saudade lusíada representa para o povo português um sentimento de mal-estar em si mesmo, um não se sentir bem na sua pele, quer dizer, no fechamento dos seus acanhados limites. «Povo do mar e da montanha» (MA, 278), em que a própria interioridade montanhosa mais não é que um «prolongamento extático do mar» (MA, 252), a saudade que lhe é própria é «Aquele estranho espírito saudoso / Deste Povo, nascido na montanha / E perdido no mar tempestuoso...» (MA, 300)<sup>21</sup>. No seu meio físico, o acanhamento geográfico e a fixidez da terra conflituam com o infinito horizonte do mar e a mobilidade das suas águas. O apelo à aventura do mar infinito está na própria configuração paisagística da terra que é sua herança<sup>22</sup>, devendo entender-se que o mar, na sua sugestão de infinito, é aí, ao mesmo tempo, realidade material e física e símbolo espiritual e

---

<sup>21</sup> Alfredo Antunes, em referência às possíveis raízes célticas da saudade, sublinha justamente que o destino histórico dos povos celtas os encurralou quase sistematicamente entre a terra e o mar, o que poderá ajudar a compreender a saudade como «sentimento de fronteira, de confim», pleno de «nostalgia da terra e nostalgia dos longes», unificando em si «a paisagem e a distância; a magia da natureza e a cobiça do longe; a comunhão com a terra-mãe e a ânsia do impossível; o desterro e a permanente busca de uma pátria» (O. c., pp. 52-53).

<sup>22</sup> Particularmente densos de significação são estes versos do poema «A minha aldeia», de *Sempre*, cuja ideia essencial é retomada em PL, 61:

Assim a dor estranha  
Que mina e rói, por dentro, a lúgubre montanha,  
– Esfinge de olhos tristes, a chorar –  
Encontra o seu alívio em pleno mar.  
E o mar vivo das ondas alivia  
O mar morto de bruma e penedia.  
E os rudes montanheses, padecendo  
A dor da terra mãe,  
Foram dos altos píncaros descendo,  
Seguindo o verde rio vagaroso,  
Essa estrada de lágrimas andante...  
E alcançaram o mar; e, pelo mar além,  
Logo se aventuraram, num saudoso,  
Aventureiro sonho navegante.

(SE, 141)

metafísico<sup>23</sup>. A saudade portuguesa é assim uma espécie de elegia tensa de se fazer epopeia.

Como quer que seja, Pascoaes, ainda que em vaguidade de pensamento e fragilidade de fundamentação, sublinha com ênfase bastante o carácter particular da saudade portuguesa, no interior da saudade universal. Uma particularidade que, embora não marcando uma diferença de essência, considera todavia suficiente para fundamentar o carácter intraduzível da palavra que a exprime<sup>24</sup>. Nela está implicado e dado o essencial da diferença do nosso ser português. A experiência anímica colectiva que está por detrás da palavra «saudade» e nela se evoca, a sua carga psicológica, a ressonância nela do inconsciente colectivo, são únicas e incomunicáveis, isto é, no caso, intraduzíveis. Em nenhum outro povo se verificam semelhante pureza e intensidade deste sentimento, a mesma incidência na história e no viver quotidiano, igual influência determinante na sua maneira própria de ver e de estar no mundo. Por isso, dificilmente uma outra palavra, em qualquer língua, poderá vertê-la em todo o seu alcance semântico. Pode talvez traduzir-se o seu núcleo denotativo, mas não essa conotação psicológica, que só será plenamente captada por quem cresceu no seio

---

<sup>23</sup> A tese da decisiva influência do mar na configuração do modo de ser português vinha já, pelo menos, de Latino Coelho e Teófilo Braga; e anda geralmente ligada às teorias das nossas raízes célticas. Mas Pascoaes distingue-se pela sua interpretação metafísica do sentido dessa influência.

<sup>24</sup> A tese da intraduzibilidade do vocábulo «saudade» – ao lado de outros, considerados semanticamente ligados com este e como tais também reveladores do inconfundível génio saudosista dos lusíadas, tais como «ausência», «remoto», «ermo», «luar», «sombra», «silêncio», «nevoeiro», «medo»... – foi defendida por Pascoaes em ELS, 51-52, GP, 82-85 e ASP, 75-76. São, para ele, «palavras que têm *além*, isto é, um segundo oculto e transcendente sentido» (ELS, 51), de modo que «a ideia ou sentimento que significam, se tornam infinitos ou indefinidos, esfumando-se em íntimas nebulosas de sonho, e revelando assim a tendência da alma portuguesa para o mistério, para a religiosidade» (ELS, 52). O carácter intraduzível da palavra «saudade» já fora, antes dele, defendido por D. Duarte (no cap. XXV do *Leal Conselheiro*), por D. Francisco Manuel de Melo e por Garrett, entre outros. Vd. João Ferreira, *A saudade, nova dimensão psíquica do Homem*, in *Miscelânea de Estudos a Joaquim de Carvalho*, vol. II, Biblioteca-Museu Joaquim de Carvalho, Figueira da Foz, 1959, pp. 930-932; Sérgio Filippi, *A Saudade*, pp. 81-87.

do povo que lhe gerou o verbo<sup>25</sup>. No próprio dizer de Pascoaes, ela é intraduzível porque, em relação a esse povo, «encerra todo o sentido da sua alma colectiva» (ELS, 51) ou porque «o sentimento mais íntimo e original da Raça, encarnou na palavra Saudade» (PL, 94). Com razão António Quadros, fazendo apelo a Goethe, inscreve a palavra saudade na categoria de palavra-mãe<sup>26</sup>. Trabalhada pela longa experiência de um povo e ganhando vida própria no seu inconsciente colectivo, o sentimento-ideia que traduz reflecte, por isso, em si, o ser desse povo e torna-se, como tal, princípio de revelação do profundo mistério que configura a sua identidade como povo e do sentido do seu devir histórico<sup>27</sup>.

## 2. Saudade portuguesa e identidade nacional

De modo semelhante ao que acontece com a sua ontologia geral, Pascoaes desenvolve a sua filosofia da lusitanidade em modo de ontologia hermenêutica, com carácter regional, tendo como pressuposto fundamental o carácter ontológico do ser português, isto é, a sua natural tensão para se dizer, desvelando o seu profundo sentido. O seu ponto de partida é, também aqui, constituído pela experiência da saudade. E a chave hermenêutica que lhe abre o sentido do ser português é o mistério da mesma saudade enquanto saudade portuguesa. Sentimento heideggerianamente ontológico no plano universal, como tal se lhe apresenta em modo muito particular no plano português.

---

<sup>25</sup> Foi porventura a falta desta distinção, claramente percebida e afirmada – entre o núcleo semântico-denotativo, comum à saudade universal, e a carga psicológica aderente, exclusiva, a seu ver, do povo português –, que tornou o pensamento de Pascoaes particularmente ambíguo neste ponto.

<sup>26</sup> Cf. António Quadros, *Teixeira de Pascoaes e a Filosofia da Saudade*, «Letras e Artes», suplemento do «Diário de Notícias», 24 Janeiro 1963, p. 13; *A Ideia de Portugal nos Últimos Cem Anos*, Fundação Lusíada, Lisboa, 1989, p. 97.

<sup>27</sup> Assim a concebe, de facto, Pascoaes, como mostra ao dizer que «esta divina Palavra aparece nos poetas e na poesia popular, cada vez mais viva de um sobrenatural sentido misterioso...» (PL, 94).

No seu procedimento hermenêutico, Pascoaes tem em conta que o ser português, tal como o ser universal, se revela em modo de natureza, isto é, como ser em processo de nascimento ou de vir à luz, processo em que simultaneamente se auto-revela – produzindo a sua cultura – e se auto-realiza – fazendo a sua história. Por outro lado, tendo presente a sua visão religiosa e panteística do ser, ele pensa que, nessa auto-revelação e auto-realização há não só qualquer coisa que transcende a acção do homem, sendo redutível ao determinismo da evolução cósmica, mas também um segredo último, redutível, para além daquele, ao desígnio divino do ser. A sua filosofia do ser português, sendo metafísica e religiosa, é, pois, também uma teologia da lusitanidade.

Pascoaes produzirá assim o seu pensamento saudosista-lusitanista em modo de religiosa escuta e desveladora interpretação dessa íntima verdade divina que se oculta por detrás das aparências da geografia física e humana de Portugal e que está em processo de revelação na nossa história cultural, servindo-lhe a consciência colectiva do autêntico povo como lugar primeiro e privilegiado da sua aparição. O que na história portuguesa se lhe apresenta como digno de atenção é, conseqüentemente, o que tem a marca do genuinamente cultural, isto é, de espontânea manifestação espiritual do nosso ser; é a nossa «história espiritual», esse lado oculto, profundo, permanente e determinante do nosso destino, para além do lado superficial e episódico das peripécias da nossa história política, administrativa, militar e comercial (cf. GP, 94). É dela que se fazem eco especialmente a genuína cultura popular e a poesia espontânea<sup>28</sup>.

O surgimento do movimento saudosista, ligado à «Renascença Portuguesa» e pretensamente enraizado na mais genuína tradição da cultura popular, é assim, ele próprio, interpretado como um particular

---

<sup>28</sup> «Sim: a alma popular e alguns (bem poucos) livros sagrados da nossa literatura são hoje os únicos depositários da alma pátria» (ELS, 52). «*O Cancioneiro Popular* [...] representa a maior riqueza de Poesia que possuímos. Nele vive tão inteira a alma pátria, que, pelo seu estudo, se pode reconstruir espiritualmente Portugal.» (ASP, 70). Sobretudo «na Poesia aparece a alma de um Povo, no que ela tem de mais profundo e misterioso» (ASP, 67).

momento da nossa história divina como história da nossa auto-revelação. No interior do processo temporal e histórico dessa auto-revelação há também uma progressão, que todavia não é rectilínea mas ondulatória, pois conhece os seus momentos de regressão. No seu percurso, contudo, descobre-se um fundamental sentido de progressiva consciência de si por parte do povo português.

É que, pensa Pascoaes, Portugal é originariamente um verbo. Verbo do Verbo divino, palavra que Deus disse em dizer efectivo ou «criador», «destacando-o»<sup>29</sup> do seu Verbo universal para o fazer ser como povo com o seu rosto peculiar e a sua história própria, ele encarnou na «terra» portuguesa numa modalidade inconfundível. É a partir dessa «terra» que se vai revelando, em processo de desencarnação ou desmaterialização<sup>30</sup>, através do qual o povo que lhe pertence se vai conhecendo sempre melhor no seu ser, no seu modo de ser e no seu devir, que é provir e porvir. A saudade, «a mais alta [palavra] da linguagem humana», porque «em si contém o Verbo originário» (GP, 70) é esse Verbo ôntico e ontológico, «o próprio Verbo divino oculto na alma lusíada» (EL, 168), onde se diz o que somos, o que fomos e o que havemos de ser. Verbo já desmaterializado em alma, nele vivem o nosso passado e o nosso futuro como memória e projecto da pátria que somos. Ela emergiu em consciência, a consciência saudosa de Portugal, quando, com Camões, pela vez primeira, o povo português «adormeceu num sono de tristeza, de olhos postos no Passado... E sonhou...»<sup>31</sup>. A saudade portuguesa é essa síntese de sono e sonho ou de memória e projecto de um povo, que ora se retrai em sono ora se desvela em sonho; e no seu desvelar-se se revela como promessa de futuro irrompendo das raízes do passado. Decaída em sono no «período da decadência», desde Alcácer-Quibir, coube particularmente à geração de Pascoaes a sua autognose como alma da Pátria e a revelação da sua potência de sonho<sup>32</sup>. Por isso,

---

<sup>29</sup> Cf. *Renascença*, in l. c., p. 36.

<sup>30</sup> Cf. *ibid.*

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> «A Saudade procurou-se no período quinhentista, sebastianizou-se no período da decadência, e encontrou-se no período actual.» (ELS, 49). «E comparando nós a saudade dos antigos Poetas e a do Povo, com a saudade do Saudosismo [...] vê-se



pensa ele, depois de séculos de presença actuante mas oculta da sua alma própria, a raça lusa pode agora, e só agora, verdadeiramente tomar conta do seu destino<sup>33</sup>, porque «só agora ela sabe quem é; porque só agora a Saudade lhe falou, dizendo-lhe o seu antigo segredo...»<sup>34</sup>. «O Saudosismo é a alma portuguesa atingindo uma clara expressão poética e filosófica»<sup>35</sup>. Depois de séculos de saudade velada, a era do «Saudosismo» é a era lusíada da «saudade revelada», isto é, de um Portugal que encontrou a sua alma.

Arauto do «Saudosismo», Pascoaes assume, pois, o papel de mediador entre a Pátria e os seus filhos no processo da autognose de Portugal, para usarmos a expressão cara a Eduardo Lourenço. Essa função de mediador é mais que mera interposição activa, artificial e forçada, entre aquela e estes. Na verdade, ela tem subjacente a ideia de que o Poeta pertence ao chão da Pátria, é um fruto privilegiado da sua «terra» e, portanto, do seu ser. Quando escreve que «o poeta é um enviado» (PL, 44), está convencido de que ele próprio desempenha o seu papel em resposta ao apelo misterioso dessa «terra» ou em cumprimento do desígnio divino desse ser. Por isso se assume como profeta em missão religiosa. O seu modo de ver também aqui anda próximo do de Hegel. Para ele, a verdade de um povo, analogamente ao que acontece em relação à verdade universal, ilumina-se particularmente naqueles homens que encarnam em si o espírito desse povo. Consequentemente, «um homem de génio que aparece num Povo, é um enviado desse Povo, uma sua síntese individual», de tal modo que «há momentos em que um só homem é um Povo» (SS, 125). A terra, ou melhor, a verdade que vem da terra tende a produzir os seus próprios profetas.

---

logo que entre as duas saudades existe somente uma distância de tempo que, no mundo psicológico, vai da emoção instintiva e cega à emoção intelectualizada e consciente» (GP, 72). Veja-se também PL, 48-49.

<sup>33</sup> Cf. *Ao povo português: a «Renascença Lusitana»*, primeiro Manifesto da «Renascença», redigido por Pascoaes e só tardiamente publicado em «A Vida Portuguesa», nº 22 (10 Fevereiro 1914), pp. 10-11; reproduzido em SS, 31-33.

<sup>34</sup> Texto citado, in l. c., p. 37.

<sup>35</sup> *Resposta a António Sérgio*, «A Águia», vol. V, 2ª série, nº 26 (Fevereiro 1914), pp. 23-28; reproduzido em SS, 121-127. Citamos de SS, p.124.

Nesta maneira de ver anda também subjacente aquela ideia de «pertença» que, sem ser nomeada como tal, no seu essencial significado preside a todo o modo poético do pensar pascoaesiano e que a moderna ontologia hermenêutica, desde Heidegger, tem posto mais claramente na luz. De facto, se Pascoaes se assume como profeta da lusitanidade é porque se reconhece, a um tempo, como pertencendo de raiz ao ser português, reconhecido por sua vez como divino, escutando o seu mistério e obedecendo ao seu desígnio de envio e profecia. Daí que o faça como que por instinto, com a mesma espontaneidade com que se tornou poeta, ainda que em convergência com os apelos do tempo histórico em que se encontrou vivendo e que até ele vieram em boa parte mediatizados pela preocupação patriótica da «Renascença Portuguesa».

Duas obras – que representam, na obra global, os dois momentos mais altos da revelação da saudade como sentimento-ideia essencial em que vem à luz o que nos identifica como povo – ilustram particularmente esta postura do Pensador. Referimo-nos a *Marânus* e *Os Poetas Lusíadas*. Na primeira, o Autor, traduzindo em poema a sua própria experiência saudosa de homem português, literariamente transferida para o protagonista, abre-se ao acolhimento da verdade oculta do ser português, verdade que advém directamente da terra em que o Poeta mergulha as raízes e cujo verbo silencioso se dispõe a ouvir<sup>36</sup>. Na segunda, a «terra» portuguesa anda já desvelada em cultura. Pascoaes, convicto de que os poetas «são os intérpretes do que há de mais íntimo e inconfundível na alma e na paisagem portuguesas» (ELS, 49) – a «florescência» da «terra» lusa em que a sua verdade aflora na luz<sup>37</sup> – assume aí o papel de intérprete desses intérpretes, integrando-se em toda

---

<sup>36</sup> Tomando consciência do seu papel na economia da revelação da saudade, Marânus sentia que «Era terra que ouvisse, enamorada, / Seu verbo, todo em flor, na selva escura» (MA, 295). Em modo directo, dirá Pascoaes em *A Era Lusíada*: «Eu, por exemplo, sinto perfeitamente que, se alguma coisa há de português na minha obra poética, foi por ter vivido os primeiros anos da minha infância no meio dos camponeses. As suas lendas [...], as suas festas populares [...], as suas cantigas de magoado amor, os seus medos nocturnos, o Marão e o Tâmega, foram as primeiras impressões que recebi [...] e é a sua voz que, neste momento, fala pelos meus lábios...» (EL, 171).

<sup>37</sup> Cf. *Renascença*, «A Águia», vol. I, 2ª série, nº 1 (Janeiro 1912), pp. 1-3; reproduzido em SS, 35-37. A referência é de SS, 37.

uma tradição de poesia «espontânea», em trabalho desvelador de sentido, através do qual o mistério da saudade e, por ela, o mistério do ser português, se lhe abre em luz de renovada revelação.

Na sua ontologia da lusitanidade – ainda que no modo confuso e assistemático típico do seu pensamento e escrita – Pascoaes considera três níveis de manifestação do ser português: o da cultura, o da história e o do próprio ser na sua radical fontalidade. Na cultura portuguesa, anda já manifestada, interpretada e mais claramente revelada a alma do povo que a produziu. Na história de Portugal, emerge o sentido oculto do nosso destino. Por detrás de uma e de outra, entretanto, desvela-se aquilo que verdadeiramente constitui o nosso próprio ser, esse que determina aquelas e nelas anda reflectido e manifestado. No esforço de compreensão de cada um destes níveis, embora tomando como ponto de partida a experiência saudosa, a hermenêutica pascoaesiana é todavia circular. Deixamos para o apartado seguinte o tema do sentido da história portuguesa.

No que diz respeito à filosofia pascoaesiana da cultura portuguesa, ela vai no sentido de distinguir e valorizar aquilo que, na nossa história e herança culturais, representa e revela verdadeiramente o nosso próprio modo de ser. É assim que Pascoaes o entende no próprio título e conteúdo do capítulo VIII de *Arte de Ser Português* : «Manifestações da nossa actividade em que melhor se revela a alma pátria». Nelas inclui: a literatura, especialmente a do Cancioneiro Popular, a linguagem popular, as palavras intraduzíveis, a filosofia, a jurisprudência, a arte, a «legenda» e a religião.

A cultura genuinamente portuguesa, especialmente no seu nível popular, torna-se relevante justamente porque é reveladora da alma pátria, quer dizer, daquele espírito colectivo que, ao mesmo tempo que nos configura como povo, anima a nossa história colectiva. É essa alma que constitui a essência inconfundível da nossa idiossincrasia colectiva. Ela constitui o princípio espiritual imanente definidor da nossa identidade. É por ela que, em última análise, o povo português ganha o

seu perfil próprio<sup>38</sup>, que a sua história se move e que, no horizonte aberto do futuro, descortina o sentido do seu rumo. Tal é «o santo Espírito da Saudade» (DS, 233) ou a saudade, em «seu mais alto e divino sentido»<sup>39</sup>. «A alma da Raça é a Saudade»<sup>40</sup>.

Nas marcas que deixa na cultura, a alma pátria manifesta-se em pluralidade de sentimentos colectivos, sempre redutíveis àquela dualidade de sentimentos opostos que se sintetizam no único sentimento da saudade<sup>41</sup>. Sendo, como quer que seja, mais sentimental que intelectual, mais lírica que reflexiva e mais poética que filosófica<sup>42</sup>, leva consigo uma íntima ligação à terra de que brotou, «um sentido amoroso das coisas e dos seres» (SS, 109), uma «comunicação apaixonada» com a Natureza (GP, 82)<sup>43</sup>, aliada a uma melancólica religiosidade ou a uma «visão saudosa de Deus» (PL, 48). Essa vaga religiosidade passa pelo seu apego à terra, em que anda um «amoroso platonismo», um «vago sentido etéreo das coisas na sua pureza imaterial e original» (ASP, 72). É por isso naturalmente bucólica e panteística, telúrica e mística, sensual e espiritual, pagã e cristã, em si fazendo a perfeita aliança de Jesus e Pã, de Vénus e Maria. Na sua estrutura dualista, a alma portuguesa ou «a Saudade é também a Tristeza e a Alegria, a Luz e a Sombra, a Vida e a Morte» (ELS, 47). Na sua tristeza congénita, bebida no conúbio com as coisas, anda a memória saudosa de Deus, de que aquelas são lembranças

---

<sup>38</sup> Por ela, temos «a personalidade eterna da nossa Raça; a fisionomia característica» (*Renascença (O espírito da nossa Raça)*, in l. c., p. 41).

<sup>39</sup> Recensão citada a Miguel de Unamuno, *Por Tierras de Portugal y de España*, in l. c.

<sup>40</sup> *Renascença (O espírito da nossa Raça)*, *ibid.*

<sup>41</sup> A ligação da ontologia do ser português à ontologia geral está aqui, uma vez mais, patente. «Consideramos a Saudade um sentimento-síntese, um sentimento-símbolo, resultante da fusão harmoniosa dos dois princípios do Universo e da Vida que, desde a Origem, se degladiam: Espírito e Matéria, Desejo e Lembrança, Dor e Alegria, Treva e Luz, Vida e Morte.», escreve em *Os meus comentários às duas cartas de António Sérgio* («A Águia», vol. V, 2ª série, nº 22 (Outubro 1913), pp. 104-109; reproduzido em SS, 104-110. Citamos de SS, 105).

<sup>42</sup> «O génio lusíada é mais emotivo que intelectual. Afirma e não discute. Quando uma ideia se comove, despreza a dialéctica; e é *sendo* e não *raciocinado* que ela prova a sua verdade.» (ASP, 76).

<sup>43</sup> Os que admitem uma raiz céltica da saudade tendem a inscrever nela este «sentido da terra» inerente à saudade portuguesa. Vd. Alfredo Antunes, o. c., pp. 50-51.

materializadas, despertando o desejo de regresso a Ele (cf. PL, 164). Ela implica assim um estado sentimental em que se misturam sono e sonho, desalento e alento, decaimento e aventura, pessimismo e idealismo, elegia e epopeia. «É uma lembrança que chora, grávida de misteriosas esperanças» (PL, 126)<sup>44</sup>. Não cabendo na pequenez do seu corpo, vive projectando-se para o fora-de-si de uma Índia de sonho que há-de haver, como diria Fernando Pessoa<sup>45</sup>. No seu lirismo «longínquo e nubloso: sebastianista [...] paira a sombra do Mar, a Aventura na sua aurora de tristeza, a tentação do Remoto e do Mistério» (ASP, 71). Na sua aparência de inércia, o génio português é um «génio aventureiro» e um «temperamento messiânico», aliando o espírito de iniciativa à «confiança num destino superior» (GP, 74; ASP, 89-92). No esforço doloroso do trabalho quotidiano anda a alegria da afirmação de si em independência e liberdade (ASP, 92-93).

No fundo, porém, tudo é saudade, palavra que, em sua densa e misteriosa simplicidade, traduz toda a complexidade espiritual da alma portuguesa. Tudo é ausência e desejo, lembrança e esperança, historicamente a traduzir-se no bailado da queda e ascensão ou do sono e do sonho. Os diferentes períodos da nossa história documentam a predominância de um ou de outro destes dois elementos. Dela resulta que uns sejam mais bucólicos e elegíacos, outros mais aventureiros e criadores; uns mais presos à terra, outros mais fazendo-se ao mar; ora mais em sono, ora mais em sonho. Uma vez a memória do passado fecha-se sobre si em tristeza e desalento; outras vezes, o ímpeto de transcendência rasga o horizonte alegre e esperançoso do futuro. A

---

<sup>44</sup> «O português é indeciso e inquieto [...]... É uma tendência do Passado para o Futuro, uma ansiedade sobre o Além, uma ave sentimental nas garras da Tentação, descrevendo um voo incerto e doloroso.» (PL, 126).

<sup>45</sup> Mais de vinte anos após o seu afastamento e desilusão da campanha saudosista, num passo de *Duplo Passeio*, Pascoaes corrigirá ou, talvez mais exactamente, completará, em amarga e desiludida ironia, esta interpretação idealista com uma mais realista, em que a tónica é posta na inconsistência do nosso idealismo. Considera aí que o povo português vive mais do sonho puro e estéril que do sonho tenso de realização. «Sonhamos um sonho estéril, incapaz de se converter em acção. Queimamos foguetes, nada mais. O foguete, com o seu estrondo de lágrimas multicolores, é a única nota simuladamente viva da alma popular» (DP, 132). Daí que sejamos um ser indefinido e fadado para o inacabamento de qualquer empresa maior (cf. *ibid.*).

história portuguesa tem assim constituído «uma tragédia infindável, escrita pela Loucura e pelo Fado» (PL, 40), alternando entre o sonho e o sono ou entre «a tragédia do Excesso» delirante e «a tragédia da Embriaguês saudosa» (*ibid.*).

É por esta via da sua estrutura dual de predominância alternante que a saudade se constitui como chave hermenêutica que abre também a compreensão dos defeitos típicos da alma portuguesa. Pascoaes faz expressamente essa interpretação no capítulo X de *Arte de Ser Português*. Quando decai o génio da aventura, a obra empreendida «morre no seu início» (ASP, 99); advém daí a nossa crónica falta de persistência. O decaimento da alegria entusiasmante redundando no nosso apagamento em «vil tristeza» (ASP, 100). A inveja nacional nasce, por sua vez, da quebra do sentimento de independência ou da nossa afirmatividade como povo. E a « vaidade susceptível » – que não anda longe do que Eduardo Lourenço, em *O Labirinto da Saudade*, qualifica como o irrealismo português, bem diferente do nosso idealismo, – é a nossa vingança, no plano psicológico, de, tendo sido grandes, termos perdido essa grandeza; por meio dela, o povo português «continua a viver, em sonho, o poderio perdido» (ASP, 101). Deste defeito deriva o da intolerância, que é essencialmente uma falsa forma de afirmação de nós próprios. Finalmente, o espírito de imitação outra coisa não é que a degenerescência da nossa alma própria, como alma humana e como própria; decaindo, a alma do homem aproxima-se do macaco, perde a criatividade e macaqueia<sup>46</sup>.

Mas o ser português, na sua fontalidade visível, não é só alma. É uma alma com um corpo próprio. A alma portuguesa tem as suas raízes na «terra» de Portugal. Brota da paisagem e do sangue que nos são próprios – a verdadeira «terra» portuguesa –, guardando em si a marca dessa origem telúrica. O sangue gera-a gerando, por influência

---

<sup>46</sup> «Sempre que o homem hesita na sua humanidade, aparece o macaco» (ASP, 103).

biológica directa, a saudade. A paisagem, por sua vez, contemplada saudosamente, exerce sobre o espírito do povo, já modelado como saudosista, uma influência psicológica complementar, em harmonia com a influência do sangue, tornando-se a «fonte psíquica da Raça» (ASP, 53). E assim, numa interacção circular, o sentimento saudoso se afirma e consolida como tal<sup>47</sup>. O que na paisagem portuguesa se torna determinante neste sentido é a sua dupla componente essencial de montanha e de mar, que se conjuga com a dupla componente do sangue, ariano e semita ou celta e árabe. «A Montanha é a tristeza, a espiritualidade, a bucólica melancolia de Bernardim» (EL, 166); «O Mar é a actividade, a alegria descobridora, a épica estrofe camoneana» (*ibid.*). «A Montanha é o reino da Lembrança» (*ibid.*), a memória da terra que guarda em si a lembrança da Origem; «O Mar, no perpétuo movimento das suas ondas, é o reino do Desejo» (*ibid.*), tendente a procurar, pela via do futuro, o regresso a essa Origem transcendente e divina que na montanha é lembrança petrificada e morta. «E assim, a nossa paisagem marítima e serrana colaboram na criação dos dois elementos íntimos da saudade: – a *Lembrança* e o *Desejo*, isto é, na criação da alma lusíada» (*ibid.*). Mas a própria paisagem terrestre já em si mesma inclui a dualidade sintetizada de contrastes, de tristeza e alegria, melancolia e dinamismo criador, de que é feita a saudade ou o génio dos lusíadas<sup>48</sup>.

Do ponto de vista de Pascoaes – a revelar, sem dúvida, uma certa fragilidade de pensamento – a paisagem geradora da saudade não coincide com a totalidade da paisagem portuguesa, mas identifica-se com aquela de onde Portugal nasceu. As raízes da saudade coincidem naturalmente com as raízes da Pátria de que é alma. Filha da «terra», ela nasceu onde convergiram, em síntese, os sangues e os contrastes paisagísticos que na sua própria síntese dual se reflectem. A saudade, como alma portuguesa,

---

<sup>47</sup> «O Povo e os Poetas, saudosos de nascimento, [...] dão à Natureza a mais profunda expressão emotiva, que ela, por sua vez, reflecte sobre os nossos sentimentos essenciais» (PL, 168). Veja-se também ASP, 54-55; 61-62.

<sup>48</sup> «A dor murmura dos pinheirais sombrios, a mágoa dos ermos escavados e o verde riso das campinas representam, na Paisagem, a tristeza espiritual e o sentido alegre e plástico do mundo, que dão vulto ao génio dos lusíadas» (ASP, 61).

nasce com a Pátria nas terras de Entre-Douro-e-Minho, esse «pátrio ninho» e «serrano coração de Portugal» (MA, 188; ASP, 54) onde se casam «o doloroso drama transmontano e o bucólico idílio minhoto» (ASP, 54); e estende-se depois com o alargamento do seu corpo físico ao espaço geográfico mais amplo, cuja paisagem, na óptica de Pascoaes, «é quase toda igual à banhada pelo Tâmega» (*ibid.*)<sup>49</sup>.

A conjugação dos diversos elementos constitutivos do ser português leva ainda Pascoaes a interpretar, a partir deles, a ideia de raça, em aplicação ao povo lusíada. A ideia de uma raça portuguesa – a que se ligou não sem alguma provável dependência de Oliveira Martins<sup>50</sup> e possivelmente de Teófilo Braga<sup>51</sup>, e inscrevendo-se na onda geral de interesse científico-antropológico que, nos finais do século XIX, acompanhava o regresso da ideologia nacionalista – liga-se com a da matriz paisagística conjugada com a de uma raiz sanguínea da alma lusa, e as duas conjugadas com os seus reflexos nesta. Através deste conceito, ao mesmo tempo que explica a pluralidade divergente dos povos, integra a sua diferenciação na unidade de uma mesma humanidade. Tal como o ser é um Universo integrador de diferentes seres, assim a humanidade integra na sua unidade uma pluralidade de povos, ontologicamente definidos pela sua diferença rática. A raça é o fundamento ontológico primeiro da identidade própria de cada povo.

Determinada embora pelo sangue e pela paisagem (cf. ASP, 10), a raça não se define por eles. A raça não é o corpo da Pátria. É o povo que a constitui, com seu corpo e alma colectivos. Mas a raça também não é a nação ou o povo enquanto simples comunidade dos nascidos<sup>52</sup>. Para Pascoaes, a raça é o povo ou, se quisermos, a nação enquanto dotada de

---

<sup>49</sup> Nesse *quase* vai subentendido que, aonde a paisagem é francamente desigual, – como «as planícies do Alentejo, monótonas, como que anoitecidas de um vago e antigo sonho mourisco, e os desnudos planaltos transmontanos de uma hostil e amarela aridez judaica» (ASP, 54) – a alma portuguesa só por osmose, e sem influência da paisagem, se terá estendido; se não mesmo por decalque, com sugere Alfredo Margarido (cf. *Teixeira de Pascoaes – a Obra e o Homem*, Arcádia, Lisboa, 1961, p. 102).

<sup>50</sup> Também na sua filosofia da influência da paisagem no espírito do povo Pascoaes sofre porventura alguma influência do autor de *Portugal Contemporâneo*.

<sup>51</sup> Veja-se Alfredo Margarido, o. c., p. 104.

<sup>52</sup> A raça e o povo «diferem, como o entendimento dos miolos» (PL, 111).



um carácter ou de uma personalidade próprios (cf. ASP, 11-12; 17), ou seja, de «um certo número de qualidades electivas» que lhe conferem «independência» moral ou espiritual (ASP, 10). Por elas é que esse povo se afirma activamente como inconfundível com qualquer outro. A raça é, num povo, simultaneamente, o princípio da sua afirmatividade e da sua afirmatividade como um povo. É em virtude dela que ele se projecta no futuro, fazendo história, que é a sua própria história, com «espírito de iniciativa» e sem «espírito simiesco, de imitação» (ASP, 12). Nesse sentido, ela é «a Necessidade convertendo-se em Liberdade» (ASP, 122). O conceito de raça parece assim análogo do conceito que se tem de pessoa, no homem individual, conceito que inclui o de natureza em corpo e alma mas o ultrapassa como significativo da sua autonomia existencial inconfundível e inalienável. É pela raça que um povo é ele-mesmo, activamente. A raça é a identidade afirmativa de um povo. Nesse sentido, uma raça é um povo com o seu génio próprio. E distingue-se da pátria, porque esta implica a independência política (ASP, 12-13).

A concepção pascoaesiana do génio de um povo anda próxima da ideia originária subjacente ao termo latino *genius*, que significa o espírito divino que preside ao nascimento ou à *génese* de alguém ou de algo. Daí deriva o significado de conjunto de características naturais que fazem a originalidade anímica e criadora, divina por participação, de uma pessoa ou de um povo ou de qualquer outra realidade impessoal, como quando se fala do génio próprio de uma língua. O génio de um povo é esse espírito natural e divino, o seu verbo próprio enquanto simultaneamente seu nome próprio e seu dinamismo criador. Por isso, o génio de uma raça manifesta-se como tal na produção de uma cultura e de uma história próprias (cf. ASP, 17). Além da sua manifestação na alma colectiva, ele tem as suas manifestações individualizadas nos génios individuais que um povo produz no seu seio e cuja influência se reflecte, por sua vez, no génio colectivo. «E, assim, um Povo vai definindo, fixando a sua personalidade, cada vez

mais profunda e concentradora de potenciais energias»<sup>53</sup>. No âmbito da cultura, são particularmente manifestativos da raça e do génio a criação de uma língua autónoma e, dentro dela, a criação de palavras intraduzíveis. A intraduzibilidade linguística traduz e revela a individualidade do génio e a inconfundibilidade da raça<sup>54</sup>. Assim é, na análise de Pascoaes, o povo português. Ele é dotado de um génio próprio e constitui uma raça inconfundível.

Enquanto espírito divino e criador, o génio de um povo é a própria presença divina no ser e na história desse povo. Por esta via, Pascoaes acede à raiz última, metafísica e divina, do ser português. No nosso caso, o génio português é uma presença de saudade, é lembrança e esperança de Deus. Mediante o nosso génio de povo saudosista, Deus preside à nossa história, pré-definindo o nosso trajecto temporal, orientando-o no sentido da fidelidade criadora à nossa origem divina e ao desígnio divino que dela decorre e animando a sua realização (cf. ASP, 118-119). O sentido divino ou religioso da nossa história anda inscrito na nossa tradição, ao longo da qual se fez sentir a presença de Deus, alongando-se no passado, nas diversas linhas da nossa história pátria, e especialmente nos grandes génios que ela produziu, até ao seu enraizamento na «terra» e por ela em Deus, e abrindo-se para o futuro como horizonte divino de esperança desabrochando da lembrança. O conhecimento do passado como re-conhecimento do seu valor identificativo da Pátria e normativo dos caminhos da sua história torna-se assim fundamental<sup>55</sup>. A fidelidade criadora supõe respeito pela herança telúrica e cultural que configura o nosso génio e, nele, a nossa identidade. Só no respeito e na obediência ao génio português seremos capazes de abrir os caminhos do futuro que convém a Portugal<sup>56</sup>.

---

<sup>53</sup> *Resposta a António Sérgio*, in l. c., p. 125.

<sup>54</sup> Pascoaes faz aqui uma particular aplicação da sua teoria do nome como expressão do ser que nomeia. Veja-se a parte final do item «Processo do conhecimento poético», no capítulo «Saudade e conhecimento poético» deste estudo. Daí que uma língua em que abundam as palavras intraduzíveis exprima o carácter único e inconfundível do povo que a produziu. Cf. ASP, 17, em nota e 73-76.

<sup>55</sup> Cf. *ibid.*

<sup>56</sup> «Fora do seu carácter, o nosso Povo nada fará de belo e duradouro. Ai dos povos que negam a sua alma e a sua tradição, e as desprezam e não querem procurar nelas as novas energias criadoras! São povos condenados irremediavelmente à morte.»

### 3. Identidade nacional e sentido da história portuguesa

Quando um País se encontra objectivamente em decadência e psicologicamente em estado de abatimento, sentindo necessidade de abrir caminhos de um futuro mais risonho, é natural que se curve sobre si mesmo em interrogação sobre o sentido da sua história. A questão do sentido da vida põe-se, com particular acuidade, tanto para o homem individual como para o homem colectivo, a partir de situações de crise e angústia existenciais. Teixeira de Pascoaes, que começou por se interrogar sobre o sentido da vida em geral, acabou por, na circunstância da Nação nos princípios do século XX, ser arrastado, como muitos outros, para o particular questionamento sobre o sentido da nossa vida colectiva como povo. Uma justa compreensão do sentido da nossa história tornava-se tanto mais oportuna quanto é certo que a revolução republicana tendia a levar o País por caminhos que não eram os seus, em ruptura revolucionária com o seu passado e com a sua identidade própria. Era a hora da euforia daqueles que, desde a Geração de 70, em visão positivista e pragmatista, apostavam tudo na europeização do País, como sinónimo de abertura aos ventos da modernidade e do progresso. A primeira necessidade de Portugal era, pois, a de se conhecer a si mesmo, para não se extraviar do seu caminho. À Pátria também se aplica o adágio socrático: «*Nosce te ipsum*» (GP, 75); «É preciso, antes de tudo, que o País se conheça, para saber quem é e o que deseja» (*ibid.*). A filosofia pascoaesiana do ser português tinha assim, além da sua face teórica, uma justificação prática.

E não estava esgotada na identificação da lusitanidade no plano intemporal e a-histórico. Além do ser e do modo de ser português, e neles incluído, era necessário identificar o seu vir-a-ser ou o sentido da sua história colectiva. Se, com efeito, na ontologia de Pascoaes, todo o ser é

---

(*Ainda o Saudosismo e a «Renascença»*), «A Águia», vol. II, 2ª série, nº 12 (Dezembro 1912), pp. 185-187; reproduzido em SS, 63-65. Citamos de SS, 65).

devir, também o ser português carece de ser entendido como tal. A preocupação essencial de Pascoaes foi a de ligar, ou melhor, a de encontrar a ligação que une entre si estes três níveis do nosso entendimento do ser português: o vir-a-ser, o modo de ser e o próprio ser, ou seja, o devir histórico, a cultura em que se abre em revelação da sua verdade e o substracto ôntico em que se inscreve o seu projecto próprio. Devir é procurar-se, no duplo sentido, gnoseológico e ontológico: abrir-se em auto-revelação e tender para a auto-realização, isto é, caminhar para a coincidência do seu ser real com o seu dever ser ideal.

Com seu jeito de pensador metafísico, Pascoaes preocupou-se com ver a história, não pelo seu lado aparente e superficial, mas pelo lado profundo da sua verdade oculta. Também aqui faz distinção entre a «verdade» e a «realidade»<sup>57</sup>, quer dizer, entre aquilo que, por desígnio divino, Portugal é chamado a ser e deve ser, porque já o é na profundidade de si mesmo, e o que na realidade e por obra dos homens se encontra sendo ou, melhor, parecendo ser. Mais importante que os acontecimentos visíveis, é o seu sentido invisível; mais importante que a história é o sentido oculto da história. O que lhe interessa na sua análise é a dimensão metafísica do acontecer histórico, que se exprime pelo mito poético e não pela explicação científica. «A Lenda corrige a História» (SP, 246). O mito é mais importante que a realidade imediata. É no mito que nos é dada a verdade divina da história e, nela, o seu genuíno sentido ou a direcção certa do seu devir temporal. O conhecimento da história é também, para Pascoaes, complementarmente, um conhecimento poético, ou em intuição do sentimento que se exprime em fantasia, e hermenêutico, ou em esforço interpretativo da sua intuição poética.

Foi preocupação fundamental sua e do movimento saudosista que literariamente liderou chamar a atenção para a necessidade de, contra o primado do espírito positivo, Portugal abrir caminho na base do conhecimento da dimensão profunda, metafísica e religiosa, de si mesmo

---

<sup>57</sup> De Portugal interessa-lhe «o que ele é na *verdade* superior e não na *realidade* inferior que o irmana a todos os outros seres...» (PL, 41).

e de, contra o excesso europeizante, ser fiel às suas raízes culturais e ontológicas. A sua ideia essencial é a de que um povo que guarda a memória metafísica e religiosa de si, além de preservar a própria identidade profunda, nele o sono é grávido de sonho e a lembrança de esperança<sup>58</sup>. Esse é o sentido essencial do mito sebastianista. A construção do futuro da Pátria carece assim do espírito da profecia, que é irrupção do próprio Verbo divino ou da verdade de Deus na história dos homens e que, lendo os sinais da Transcendência na imanência do tempo, vê o que é oculto por detrás da aparência superficial e, prescrutando-o, sabe ver o presente e desvelar o sentido do futuro à luz do que é passado. Portugal só *será* na medida em que, fiel ao que sempre *foi* no mais fundo de si mesmo, *se tornar o que é* no seu projecto fundador. Um ser que se realiza em devir ou nessa metamorfose temporalizada de si mesmo, que é a sua história, é, na identidade de um mesmo ser, um passado que, através do presente, se abre para um futuro. Só será ele mesmo na medida em que o seu futuro for a florescência do passado, sendo essencial tanto o seu abrir-se para o futuro como o abrir-se na fidelidade a esse passado.

Reconciliar, a partir desta perspectiva de profundidade, o passado e o futuro, «a Tradição e a Revolução, a Herança e a Personalidade» (ASP, 121), assumidos no presente, sem passadismo nem futurismo, integralismo ou modernismo, foi preocupação fundamental de Pascoaes (cf. EL, 158-159; PL, 38; 40). A Pátria obedece também ao paradigma da árvore<sup>59</sup>. Não pode o vigor da floração ignorar que a seiva lhe vem das raízes, como não podem os ramos, ciosos do seu tronco e raízes, fechar-se a uma nova floração. A alma que está nela, «a Saudade, irmã do Outono» (MA, 224), é também irmã da Primavera (cf. Canto XVI de *Marânus*). O paradigma da árvore serve-lhe também para a compreensão da necessidade de permanecer fiel a si mesma. Um Portugal

---

<sup>58</sup> Com amarga ironia de profeta desiludido, Pascoaes lamentar-se-á, em *A Nossa Fome* (1923): «o português é o único animal que não tem fome!» (NF, 164).

<sup>59</sup> «O Passado é indestrutível, nele murmura a fonte onde bebemos as novas energias. Ai de nós se não tivéssemos Passado! Ai, da árvore, sem profunda terra onde mergulhar as raízes! Não pode frutificar.» (*Os meus comentários às duas cartas de António Sérgio*, «A Águia», vol. V, 2ª série, nº 22 (Outubro 1913), pp. 104-109; reproduzido em SS, 104-110. Citamos de SS, 107).

desenraizado e inerte, sem seiva nem dinamismo vitais, não pode buscar na enxertia de elementos alógenos o que só lhe pode vir das próprias raízes e do húmus originário em que elas mergulham<sup>60</sup>. O segredo do seu futuro é, por isso, o da sua «renascença»<sup>61</sup>, pela força da saudade em que a lembrança inscrita no outonal «sono brando» (MA, 222) leva consigo a promessa do «brando despertar» de nova Primavera (MA, 282-283). «Pela saudade revive o que morreu e antevive o que está para nascer» (GP, 91); «Por ela o que foi volta a ser, e o que há-de ser, já existe...» (*ibid.*).

Esta maneira de ver o sentido da nossa história implica, como se vê, uma valorização da tradição, não enquanto fixação do passado mas enquanto caminho percorrido, no qual estão dados o sentido do percurso e o dinamismo que nos levou a percorrê-lo e que, mais desperto ou mais dormente, continua vivo no presente como potencialidade de futuro. É a tradição de um povo que constitui a sua cultura enquanto sua memória viva ou sua «vida de memória»<sup>62</sup>, a configurar-lhe, desde as raízes ônticas e por força da comum vivência de uma mesma história, acumulada no inconsciente colectivo, a sua identidade própria ou o seu instintivo sentimento de inconfundibilidade. Nela estão, ao mesmo tempo, a referência essencial e a energia criadora que permitem abrir o caminho do futuro e abri-lo na linha da sua verdade, com direcção e consistência, sem paralisia e sem extravio. Apropriar-se da tradição, pela consciência reflectida no presente, para se deixar apropriar por ela em ordem ao rumo do futuro, eis a necessidade fundamental de quem vive no presente a responsabilidade de decidir o futuro. O verdadeiro sentido da história de um povo é dado pela memória, tornada consciência que se

---

<sup>60</sup> O passado «é o abismo, a terra onde o homem mergulha as raízes do seu ser, para dar à nova luz do futuro a sua flor espiritual.» (*Renascença*, in SS, 35). «Impõe-se uma República que frutifique em pleno século XX e mergulhe as raízes até ao fundo heróico do Passado, de forma que ela seja o íntimo e secular sentir da Raça organizado em leis modernas.» (EL, 161).

<sup>61</sup> «Nós, portugueses, queremos renascer e não apenas progredir.» (EL, 159).

<sup>62</sup> A expressão é de Eduardo Lourenço, e pode ver-se em Augusto Santos Silva e Vítor Oliveira Jorge (organização), *Existe uma Cultura Portuguesa?*, Edições Afrontamento, Porto, 1993, p. 37.

faz projecto. Da sua pro-veniência tornada consciente é que há-de brotar o seu por-vir<sup>63</sup>.

Pascoaes está consciente de que o excessivo e falso culto da tradição, essa tragédia do Fado ou da «Embriaguês saudosa» (PL, 40) que dorme sobre o passado como se nele estivesse já presente todo o futuro, é uma doença e uma efectiva tragédia. Não é desse culto que ele fala. Se o passado vale como tradição, é porque traz em si a energia criadora do futuro. Mas o Poeta está consciente também de que, especialmente em períodos revolucionários como é o correspondente à sua campanha saudosista, esse excesso pode provocar uma reacção extrema de «Loucura» (*ibid.*), pela vontade de criação *ex nihilo*, ignorando a referência do passado. O segredo da consciência saudosa da Pátria, como desveladora do seu sentido histórico, está aí. A saudade, pela sua própria estrutura ontológica, contém em si, na sua indivisível consciência presente, a lembrança fiel do passado e o desejo criador do futuro na fidelidade àquele. Ela permite compreender que, como dirá Heidegger, pela mediação da arte e especialmente da poesia, a «história é o despertar de um povo para a sua tarefa, como inserção no que está dado»<sup>64</sup>. Contrariamente ao que poderia parecer, e ao que pareceu já a António Sérgio, o saudosismo pascoaesiano não se afirma, pois, prevalentemente pela referência ao passado, antes leva consigo, desde sempre, uma igual tensão futurizante<sup>65</sup>, inerente à sua ontologia idealista, que lhe permite pensar que «a História é o sonho humano em actividade» (NA, 3).

---

<sup>63</sup> Utilizamos aqui linguagem heideggeriana para exprimir uma ideia que é de Pascoaes e bastante anterior ao que o filósofo alemão dirá ao escrever que um «povo não fará um destino senão na condição de primeiramente criar *em si próprio* uma ressonância, uma possibilidade de ressonância para esse destino, e de compreender a sua tradição de modo criador. Tudo isso implica que esse povo, enquanto povo proventual, se ex-põe a si próprio no domínio originário onde reina o ser....», ex-pondo a sua pro-veniência «a partir do centro do seu por-vir futuro» (Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (1953), traduzido directamente da edição francesa *Introduction à la Métaphysique*, Gallimard, Paris, 1980, p. 50).

<sup>64</sup> *A Origem da Obra de Arte*, Edições 70, Lisboa, 1989, p. 62.

<sup>65</sup> «A tradição e a revolução, o passado e o futuro em amorosa concordância, eis o nosso ideal»; «O que é preciso é estabelecer uma concordância entre a revolução e a tradição». [*Homenagem a António Nobre*], in «Cadernos do Tâmega», 6 (1991), pp. 69 e 71.

A tradição guarda em si a própria memória da Origem proto-histórica da história e indicia a sua abertura ao *Telos* meta-histórico. Concebendo o processo da história como continuação do processo da Natureza, Pascoaes considera que ela, embora seja pro-veniência de um Verbo originário que pré-define o seu rumo futuro, é movida para o seu por-vir pelo ideal espiritual que nesse Verbo se contém. A sua causa exemplar é também sua causa final. Na história portuguesa, a título muito particular, a palavra saudade é o verbo que em si encerra esse Verbo e esse *Télos* divinos, em modo da mais funda lembrança em que advém a consciência do nosso provir e do mais ousado desejo-esperança que anima o nosso porvir. A história do ser português, como a do ser universal é também uma odisseia religiosa, em direcção a um «reino de Deus». A lembrança saudosa é «a sagrada lembrança do Futuro» (MA, 295) e o caminho do futuro, sendo aparentemente um sair de si, é na verdade um regresso a si ou à raiz divina da Pátria, como, em referência a Pascoaes, já observou o próprio Unamuno<sup>66</sup>. Se a lembrança alimenta e garante a fidelidade ao passado, a fidelidade (lat. *fidelitas*) tende a abrir-se em fé (*fides*) no futuro como florescência do passado. E é a fé que alimenta a esperança.

Esta concepção religiosa, além de natural no contexto global do pensamento de Pascoaes, tornava-se, do seu ponto de vista, tanto mais necessária e oportuna quanto é certo que ela se desenvolveu num contexto histórico de profunda crise nacional. O autor de *Marânus* insere-se assim, e insere todo o «Saudosismo», num largo movimento de messianismo<sup>67</sup> que procurava no sentido religioso da nossa história um

---

<sup>66</sup> Miguel de Unamuno, *Por Tierras de Portugal y de España*, 8ª ed., Espasa-Calpe, Madrid, 1976, p. 21.

<sup>67</sup> O messianismo português, revestindo quase sistematicamente a forma de sebastianismo, desenvolve-se desde tempos anteriores a D. Sebastião, com as *Trovas* do Bandarra, renovando-se com a desgraça de Alcácer-Quibir e ressurgindo ciclicamente, em estreita ligação com a consciência de decadência nacional, até aos nossos dias. Nos tempos que antecedem proximamente a obra literária do Teixeira de Pascoaes, ganhou particular presença em Oliveira Martins, Junqueiro, Luís de Magalhães, António Nobre, Sampaio Bruno e Manuel da Silva Gaio. Vd., entre outros: Sampaio Bruno, *O Encoberto*, Lello & Irmão – Editores, Porto, 1983; Fernando Pessoa, *Portugal, Sebastianismo e Quinto Império*, Europa-América, Mem Martins, 1986; João Lúcio de Azevedo, *Evolução do Sebastianismo*, Clássica Editora, Lisboa, 1957 (1ª ed. em 1918);



fundamento e um incentivo para a esperança. É o que ele chama – em referência directa à «moderna poesia religiosa» dos saudosistas, que profeticamente considera um «sinal dos tempos» – o «acordar idealista e místico do génio poético da Raça» (EL, 161). Uma vez mais, na história pátria, o sono dá lugar ao sonho. O Verbo divino da saudade portuguesa deixa a letargia do esquecimento para, da lembrança acordada de si mesmo, extrair a esperança redentora de Portugal. No sonho que da saudade se alimenta, anda simultaneamente a revelação do futuro e o ímpeto de transcendência que a ele deve conduzir, por obra e graça de «um novo Messias» redentor (PL, 174).

A ideia messiânica, em Pascoaes, liga-se directamente à sua ontologia idealista e está já presente, com sentido universalista, nos textos sobre *O Sentido da Vida*, anteriores ao seu saudosismo lusitano e designadamente a *Regresso ao Paraíso*, texto onde a ideia do messianismo universalista complementa a da sua mediação lusitana afirmada em *Marânus*. Ela significa aí essencialmente a tendência do ser e da história universais para um reino superior, ideal, divino, míticamente representado, qual novo céu e nova terra, pelo mundo dos «seres espirituais» que o homem, como consciência do Universo, vai criando, como projecção mítica do seu próprio futuro a construir, e entre os quais «não há guerras, leis, estados, fomes, injustiças, ódios, misérias» (SV, 293). Um tal messianismo tem subjacente, antes de mais, a ideia do mal como inerente à condição material do mundo e do homem, mais tarde definida como de mera «existência», que ainda não é verdadeiramente «vida», bem como a ideia de redenção como progressiva libertação dessa condição materializada do ser. O messias obreiro dessa redenção será, como em Sampaio Bruno, o homem, enquanto mediador do Universo.

---

Jacinto do Prado Coelho, *Sebastião (Dom) e o Sebastianismo*, in *Dicionário de Literatura*, 1ª ed., vol. II, Livraria Figueirinhas, Porto, 1969, pp. 1010-1013; Francisco da Cunha Leão, «Saudade e Acção. O Sebastianismo», in *O Enigma Português*, 2ª ed., Guimarães & Cª Editores, Lisboa, 1973, pp. 205-233; Pinharanda Gomes, *Messianismo*, in *Dicionário de Filosofia Portuguesa*, Publicações Dom Quixote, Lisboa, 1987, pp. 147-155; Idem, *Sebastianismo*, o. c., pp. 213-215; António Quadros, *Poesia e Filosofia do Mito Sebastianista*, vol. I, Guimarães & Cª Editores, Lisboa, 1982, I Parte; Joaquim Domingues, *A Visão Messiânica do Advento da República*, «Rev. Port. de Filosofia», 46 (1990), pp. 479-512.

Nesta primeira versão, pois, o messianismo pascoaesiano distingue-se já de outros pelo seu carácter moral e espiritual. O reino superior que nele se anuncia, e de que Portugal será mais tarde dado como mediador, não será, ao menos em primeiro plano, um reino de progresso e abundância materiais, mas o reino de uma humanidade onde dominem os valores do espírito e onde, em consequência, não haja lugar para o mal. Do que Portugal e o mundo precisam é, em primeiro lugar, de alma, isto é, de vida espiritual, do primado do moral, deixando-se conduzir pelo espírito na sua própria actividade material, por forma a realizar um mundo de progresso na justiça, na fraternidade e no amor. O reino do futuro será, tendencialmente, para além de todo o domínio da matéria ou do mal, um «reino espiritual» a configurar-se como reino de Deus<sup>68</sup>.

Na concepção messianista já integrada no saudosismo lusitano, é essa riqueza espiritual que um país materialmente pobre como o nosso é chamado a levar ao mundo materialmente rico mas espiritualmente empobrecido. Pascoaes acabará por desenvolver esta ideia no sentido, não de uma oposição à modernidade, com toda a sua riqueza de ciência e tecnologia e seus frutos de progresso material, mas no da sua complementação em valores de humanidade, o que, para ele, significa também valores de religião ou de divinização do humano. Esse estranho filho do Iluminismo, adorador da luz no reino das sombras, cedo se apercebeu dos desvios anti-humanos da razão científica e técnica, essencialmente instrumental e dominadora, e da progressiva tendência materializante e desumanizante daquilo a que chama progresso. A sua ideia desenvolver-se-á então, profeticamente, em sentido de correcção de trajectória, em apelo à fidelidade da história à verdade do homem e do mundo. Em face de um progresso que é retrocesso e decadência – queda e pecado, na sua concepção onto-antropológica, pela inversão do

---

<sup>68</sup> «Não se vê agora a matéria, partindo da sua primitiva forma etérea inconsciente, regressar à origem, depois de trabalhos, tragédias e sacrificios sob a forma etérea consciente, liberta e viva? Não será, enfim, consolador para a miserável criatura humana saber positivamente que, em obediência à fatalidade das leis naturais, há-de caminhar por força para esse mundo que se lhe segue, espiritual e perfeito, onde em vez do Mal há o Bem, e em vez de injustiças, ódios e misérias sem nome, existe o Amor?» (SV, 294).

natural sentido ascensional-espiritualizante do ser –, sente-se interiormente impelido a proclamar que verdadeiramente não haverá progresso senão em regresso à íntima e profunda verdade do homem e do ser, quer dizer à sua dimensão espiritual e divina. Na sua multiplicidade de sentidos, o «regresso ao Paraíso» será também esse regresso do homem decaído no materialismo da vida, que é reino do Mal ou do Inferno, ao esquecido espiritual e divino de si. É a maneira pascoaesiana de proclamar o evangélico «nem só de pão vive o homem». Portugal e o mundo precisam de «pão e luz»<sup>69</sup>.

A derivação-ajustamento, na ideia messianista, do seu inicial sentido universalista para um sentido nacionalista, sem contudo perder de vista o sentido universal da redenção, acompanha a derivação-ajustamento da ideia universalista da saudade para a sua consideração na particularidade do povo português. Será pela mediação de Portugal que o mundo há-de abrir-se a esse futuro de transcendência qualitativa. Portugal é «este messiânico Povo que, tendo dado à Humanidade o mundo físico, compete-lhe dar agora um novo mundo moral» (GP, 94). Esta ideia de um Portugal-povo-eleito, que, como todo o messianismo, se inspira antes de tudo no messianismo bíblico-judaico, decorre da ideia do génio português como génio da saudade. O génio lusíada deve caminhar «ao encontro do espírito humano, ansioso e pálido no seu cárcere» porque «ele contém, em si, na sua essência de Saudade, um reflexo divino imprescindível às mais íntimas aspirações da Criatura» (EL, 160). Não se trata já, como em Camões, de uma dilatação da Fé cristã, a acompanhar a dilatação do Império, mas da irradiação da fé saudosista ou da «religião da Saudade», com toda a sua potencialidade de idealismo e espiritualismo. A primazia portuguesa, que é também prioridade temporal, é pois função da saudade, como síntese religiosa que em si exprime o anelo do mundo e que «se encontra já criada *emotivamente* pelo nosso espírito». É por isso que «a ele deve competir (por mais extraordinária que tal coisa nos pareça) a sua implantação no mundo» (GP, 92). Uma tal eleição não corresponde assim, no

---

<sup>69</sup> [Homenagem a António Nobre], in l. c., p. 72.

pensamento de Pascoaes, a qualquer desígnio providencial em sentido estrito, isto é, que pressuponha a livre decisão de um Deus pessoal<sup>70</sup>. É resultado do determinismo da história, redutível ao determinismo da Natureza, por detrás da qual está um Verbo divino e em cujo processo e respectivo finalismo se inscrevem o processo e o finalismo do ser português.

Antes, porém, de levar a sua mensagem messiânica ao mundo, Portugal há-de consciencializá-la e realizá-la em si próprio. É só uma questão de ser fiel ao desígnio divino inscrito na sua história. A portuguesa tensão de ultrapassagem ou excedência de si, que é, no fundo, tal como no ser universal, uma tensão espiritualizante, anda, de facto, inerente à nossa história como função da saudade. A história de Portugal revela-se como história de um povo que, por força do sentimento saudoso que o anima, não cabe em si e por isso tende a viver sempre mais fora de si do que em si, em permanente tensão para além de si<sup>71</sup>. A sua atitude perante o mundo é a d' *O Desterrado* de Soares dos Reis, repetidamente dado como símbolo por Pascoaes: em visão de cisma, em que se desterra<sup>72</sup> ou projecta para um remoto de si, como a do Infante em Sagres olhando o mar, nesse «olhar esfíngico e fatal» com que fita «O Ocidente, futuro do passado», como magistralmente, e não

---

<sup>70</sup> Pascoaes inscreve-se, de facto, na longa tradição de interpretação religiosa, e também messianista, da nossa história pátria, mas diverge dela no sentido apontado.

<sup>71</sup> É a história de um povo de eternos «perseguidores de miragens», como, a propósito da visão pascoaesiana, lhe chamou Miguel Torga (*Teixeira de Pascoaes*, in AA. VV., *Pascoaes*, comemorando o primeiro centenário do nascimento do Poeta, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa, 1980, p. 196).

<sup>72</sup> O destino de desterro, segundo Pascoaes, está marcado na nossa própria sina de povo emigrante e descobridor de mundos. Assim o tentava fazer compreender ao destinatário da famosa polémica: «Temos de emigrar, meu caro António Sérgio. E esta visão fatal do destino, tornou-se na alma portuguesa em génio de aventura; deu-lhe velas para navegar em busca de outras regiões mais felizes...» (*Última Carta?*, «A Águia», vol. V, 2ª série, nº 29 (Maio 1914), pp. 129-137; reproduzido em SS, 132-141. Citamos de SS, 141).

certamente sem influência do Poeta do Marão<sup>73</sup>, Fernando Pessoa viu Portugal no primeiro poema da *Mensagem*. Instalado por natureza na saudade que perpetuamente o desinstala de si mesmo, o povo português define-se por esse viver em alma sempre «ausente de si mesma *no que há-de ser e no que foi*» (PL, 162-163). Quer dizer, em cisão de si mesmo, em fora-de-si, em idealismo, em mito, sempre procurando na lembrança do seu passado as razões para a sua esperança futura.

Esta condição do ser português, que Eduardo Lourenço tão bem soube interpretar no seu livro *O Labirinto da Saudade*<sup>74</sup>, acabou por criar no imaginário português o mito português por excelência, o mito sebastianista, cuja compreensão mais nítida, depois de largo tempo de nebulosa indefinição, coube, segundo Pascoaes, aos homens da «Renascença Portuguesa» (cf. ASP, 92). O sebastianismo, que, na sua interpretação, não é mais que a expressão mitológica do saudosismo lusitano, é um dos temas do seu pensamento que facilmente se pode ser tentado a relegar para o rol das «ingenuidades» poéticas, sem verdadeira dignidade nem consistência filosóficas. E todavia já José Marinho observou com fundada razão que ele merece mais respeito e atenção do que possam pensar certas ortodoxias religiosas, filosófico-científicas ou mesmo do senso comum<sup>75</sup>. Espírito mais poético que o de Sampaio Bruno, de quem pode ter recebido alguma inspiração, Pascoaes, em diferença dele e em maior proximidade de Oliveira Martins, acaba por ver no sebastianismo a mais alta expressão do nosso messianismo português. O sebastianismo, como mitificação da saudade lusa, representa o incontido mal-estar português resultante do mal-ser de um Portugal decaído da sua grandeza ou que não é o que, no seu imanente

---

<sup>73</sup> Sobre a influência de Pascoaes em Fernando Pessoa veja-se Alfredo Antunes, o. c., pp. 445-450.

<sup>74</sup> Com sentido mais realista e positivo e sem o metafisicismo de Pascoaes, Eduardo Lourenço considera que o «sebastianismo representa a consciência de uma fraqueza nacional, de uma carência, e essa carência é real» (O. c. p. 22).

<sup>75</sup> Cf. José Marinho, *Verdade, Condição e Destino no Pensamento Português Contemporâneo*, Lello & Irmão Editores, Porto, 1976, p. 232.

desígnio divino, devia ser. É essa incontínência que determina a sua ânsia de renovada grandeza e, na ausência expectante dela, a transforma em mito de um D. Sebastião que há-de voltar numa manhã de nevoeiro.

A génese do mito sebastianista é explicada pelo Poeta no capítulo IX de *Arte de Ser Português*<sup>76</sup>. O sebastianismo, que é a forma portuguesa do messianismo, não é mais que uma metamorfose do nosso génio de aventura, o qual, após o desastre de Alcácer-Quibir, «caindo desbaratado, elevou-se depois, religiosamente, em espírito messiânico, e abdicou, neste espírito, o seu poder» (ASP, 91). A génese do D. Sebastião mítico, esse homem-feito-Deus da alma portuguesa, é semelhante à do Deus-obra-do-homem gerado pelo sonho humano. Depois de Alcácer-Quibir, a «esperança activa» que animava o sonho da Pátria «fez-se lembrança extática [...]». E, num desejo novo de subir, concentrou-se num homem, e nele se espiritualizou, deificando-o» (*ibid.*), quer dizer, mitificando-o<sup>77</sup>. Esse homem é, naturalmente, D. Sebastião. O sebastianismo é «o Verbo feito homem» (PL, 127) com rosto de deus-redentor, o Verbo de Portugal encarnado, morto e sepultado, mas contendo em si, na sua própria condição de aniquilamento, o dinamismo e a promessa da futura ressurreição (cf. *ibid.* e PL, 124). Ele é a suprema expressão mitológica da recusa do trágico absoluto na alma lusa que, por sua conatural abertura à transcendência metafísica e religiosa, sempre tende a encontrar razões para a esperança.

Verdadeiramente, para Pascoaes o mito tem raízes mais antigas, que se confundem com as raízes mesmas da Pátria. Alcácer-Quibir marca apenas o início da sua história, mas ele tem a sua pré-história<sup>78</sup>. O

---

<sup>76</sup> No essencial, a sua explicação coincide com a que veio a ser dada por Eduardo Lourenço. Com profunda observação, considera este que o sebastianismo emergiu entre nós quando emergiu a consciência de que «a nossa razão de ser, a raiz de toda a esperança, era o termos sido» (*O Labirinto da Saudade*, p. 22).

<sup>77</sup> Veja-se também EL, 160; PL, 79; o capítulo «A noite lusíada» de *Verbo Escuro*; e o poema «Canção do amor enlouquecido», em *Dispersos* (DI, 193).

<sup>78</sup> Em *Os Poetas Lusíadas*, assim Pascoaes resume a história e a pré-história do sebastianismo: «A idade dionisiana é D. Sebastião antes do nascimento. A

sebastianismo é a própria saudade em seu mais alto grau de lembrança e esperança ou de sonho redentor no interior do sono do decaimento. Ele é, de algum modo, a alma da saudade e, nessa medida, a alma da nossa alma lusíada. Em seu estado latente, tem vaga presença desde as origens, sob a forma do nosso idealismo saudoso (cf. PL, 49). Viriato é já a «primeira encarnação do Encoberto» (BR, 32). Do mesmo modo que não pode viver fora da saudade, Portugal não sabe viver sem mito. O mito é para ele, no seu elemento essencial, esse vago e ideal fora-de-si-além-de-si de uma quimera que o leva a realizar-se pela via do sonho, na transcendência de si. Só que, tal como o sonho só advém em imagem plasticizada na profundidade do sono, assim a quimera lusa por excelência só ganha corpo fantástico a partir da profundidade do abatimento da Pátria. D. Sebastião é esse «fantasma da nossa alma naufragada» (PL, 125), perdida no mar tempestuoso (cf. MA, 264; 300), mas reencontrada no regresso às raízes de si mesma, donde partira para a aventura marítima onde se «perdeu».

Em *Marânus*, o Poeta vê essas raízes representadas na terra lusa, reconhecida como terra a erguer-se em montanha, esse «prolongamento extático do mar» (MA, 252; vd. EL, 166), na direcção do Alto ou do reino espiritual e divino, o verdadeiro lugar do seu reencontro. O sebastianismo é «este espectro divinizado da nossa grandeza morta, prometendo o seu regresso, numa encoberta manhã» (ASP, 117)<sup>79</sup>, não já em renovada aventura marítima, mas em sonho de uma grandeza nova, de ordem espiritual<sup>80</sup>. Ele condensa em si as «reservas de

---

*henriquina* é o seu vulto material e vivo. A *sebastianista* é o seu espectro d'além-túmulo, errando na iha brumosa do Passado. A *política*, é o instante em que ele se perde num idealismo d'além-fronteiras... A *neo-sebastianista* é o Desejo do seu regresso... (PL, 49).

<sup>78</sup> Veja-se também EL, 160; PL, 79; o capítulo «A noite lusíada» de *Verbo Escuro*; e o poema «Canção do amor enlouquecido», em *Dispersos* (DI, 193).

<sup>79</sup> «A nossa História precisava de uma Lenda. O corpo necessitava de uma alma. Sem *Os Lusíadas* e sem Alcácer-Quibir, Portugal teria findado, para sempre, alguns anos depois de 1580. Alcácer-Quibir é a Aljubarrota da nossa História transcendente. D. Sebastião é o Nun'Álvares do sonho crucificado na realidade.» (PL, 78).

<sup>80</sup> Em boa verdade, parece-nos que só neste sentido se pode dizer que «o *maronesco* substitui o *marítimo*», e que «o livro que se segue a *Os Lusíadas* de Luís de Camões não é a *Mensagem* de Fernando Pessoa, mas sim o *Marânus* de Teixeira de Pascoaes», como defende António Cândido Franco (*Eleonor na Serra de Pascoaes*,

*sonho*»<sup>81</sup> no sono da Pátria. Em D. Sebastião mitificado está todo o Portugal «delirando o passado da sua Raça, ébrio de futuro», qual «estranho visionário da Grandeza e do Impossível» (PL, 124). O que, para outros, não passa de mera evasão no sonho, compensatória da real pequenez a que inevitável ou fatalmente<sup>82</sup> regressámos após o ciclo do Império, Pascoaes pensa que deve ser antes reassumido como princípio dessa grandeza nova <sup>83</sup>.

Eis porque o D. Sebastião mítico é simultaneamente «o Encoberto» e «o Desejado». Encoberto na bruma da memória pátria; desejado porque encarna em si a nossa irrecusável esperança messiânica de redenção. «É uma lembrança que chora, grávida de misteriosas esperanças» (PL, 126.). Ele é a própria encarnação do brumoso mistério da saudade ou da alma pátria, onde vive o «desejo encoberto e nevoento» (*ibid.*) de um ressurgimento que há-de ser renascimento e pelo qual o «encoberto» do nosso ser se abrirá em novo e diferente Descobrimento.

É evidente: o sebastianismo vale como mito. Mas sabemos já o valor que tem, para Pascoaes, o mito, no interior da sua visão idealista do mundo e da vida. Se nele se exprime um mistério, nesse mistério se esconde uma verdade profunda do nosso ser. Profunda e divina, e por isso mítica e mística e também poética (ou poiética), no mais puro sentido da palavra: uma verdade que, pela força sugestiva do simbolismo em que se exprime, se torna (re)criadora do ser a que diz respeito. O

---

Átrio, Lisboa, 1992, pp. 59 e 61). Fernando Pessoa recebeu certamente daqui alguma da inspiração para o seu próprio sebastianismo e a sua renovada ideia do Quinto Império, de ordem espiritual, ele que dirá também: «Cumpriu-se o Mar, e o Império se desfez. / Senhor, Falta cumprir-se Portugal!» (poema «O Infante», de *Mensagem*).

<sup>81</sup> *O Paroxismo*, «A Águia», vol. V, 2ª série, nº 30 (Junho 1914), pp. 166-168; reproduzido em SS, 175-178. Citamos de SS, 177. «Reserva da resistência nacional sempre pronta a irromper, nos precisos momentos», assim o considera Francisco da Cunha Leão (*O Enigma Português*, p. 226).

<sup>82</sup> Jacinto do Prado Coelho realça justamente a ligação, no fundo cultural português, entre o messianismo e o fatalismo. Vd. *Originalidade da Literatura Portuguesa*, 3ª ed., «Biblioteca Breve», Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, Lisboa, 1992, pp. 60-62.

<sup>83</sup> Pascoaes vai, pois, em linha diferente da de Eduardo Lourenço que, com sentido mais realista ou positivo, sem o metafisicismo daquele, considera que o «sebastianismo representa a consciência de uma fraqueza nacional, de uma carência, e *essa carência é real*» (O. c., p. 22).



mito sebastianista é «poesia pura» na alma popular (*ibid.*), «condensada e figurada no vulto de D. Sebastião», «a essência da nossa Poesia e do nosso sentimento» (PL, 127). No seu horizonte ideal e metafísico, o sonho sebastianista não contém em si um programa definido de acção. Nem por isso, contudo, deixa de ser mais importante que qualquer programa. Pascoaes rejeita a visão positivista de Sérgio, que gosta de «considerar unicamente a face próxima e restrita das coisas, fingindo esquecer que todas as realidades [...] são longínqua e espiritualmente elaboradas...»<sup>84</sup>. O sonho sebastianista trabalha a história portuguesa a partir desse messiânico horizonte mítico, convicto de que o ideal é sempre mais influente e importante que o real<sup>85</sup>. Como Pessoa, Pascoaes poderia ter dito que «o mito é o nada que é tudo»<sup>86</sup>. Por isso, pensa, «é nesse *longe espiritual, nesse vago amanhecendo, que devemos dar início a qualquer obra*»<sup>87</sup>. Poeta metafísico e profeta religioso, ele conhece a função e o valor da utopia<sup>88</sup>, que nele é também ucronia, para usarmos o termo e o conceito de António Quadros. Na vaguidade da sua indefinição e no longínquo absoluto da sua perfeita realização, a ela pertence fundar verdadeiramente a esperança e despoletar o dinamismo da acção tendente à emergência de um mundo verdadeiramente novo, que seja messianicamente uma «nova criação».

O mito poético é sempre uma verdade encarnada. No caso presente, «a alma portuguesa tinha de encarnar num ser individual e transcendente, a fim de encontrar o instrumento da sua actividade patriótica e religiosa» (*ibid.*). Não é porém em sua pessoa que o rei-Desejado há-de voltar como redentor. É essencialmente em seu espírito

---

<sup>84</sup> *Última Carta?*, in SS, 135.

<sup>85</sup> Contrariamente a António Sérgio, Eduardo Lourenço faz justiça a Pascoaes, ao perceber que «mais importante que ter *sido* ou ter *tido* Império [...] é para Pascoaes o haver interiorizado como alma da nossa alma o sentimento obscuro mas iluminante dessa visão positiva da *vida como sonho que se sabe sonho* mas que no interior desse sentimento se recupera como *criadora saudade*, desejo de um Desejo que jamais tomará a forma de uma possessão idolátrica, subtraindo-nos assim, de raiz, à tentação moderna por excelência, a de Fausto: *saber poder* para *reinar* sobre a Natureza e os outros.» (O. c., p. 102).

<sup>86</sup> Do poema «Ulisses» da *Mensagem*

<sup>87</sup> O sublinhado é de Pascoaes.

<sup>88</sup> «A Ilusão é a Força das forças», escreve em *O Paroxismo*, in SS, 177.

de aventura e iniciativa, para devolver a Portugal, e por ele ao mundo, a alma que lhe falta. O mito, todavia, que anda na cultura popular portuguesa e nos intérpretes que mais profundamente a sabem compreender sob a forma de profecia, tem o seu quê de enigmático, sibilino, nevoento e potencialmente polissémico. No «encoberto» da profecia, que é o seu fundo de mistério ou de ocultamento, anda um espírito que, além de Verbo divino tenso de se dizer em palavra revelada, é o génio de um povo que bem pode vir a encarnar num «homem superior». Se, como Verbo de revelação, encarnou já num Camões, como génio de acção, bem poderá encarnar também numa figura individualizada<sup>89</sup>. Pascoaes acredita que tal há-de acontecer: «Alguém virá que realize a obra necessária ao nosso ressurgimento. Há-de aparecer o homem superior, cujo espírito seja a própria condensação, em definidas formas novas de actividade, das tradições políticas e religiosas do País.» (EL, 161).

Há-de vir numa manhã de nevoeiro, diz o mito ou a lenda. A lenda sebastianista é uma «Lenda matutina» (DI, 190). Pascoaes dedica particular atenção a essa condição temporal da nossa redenção futura. Será numa manhã, quer dizer: tal como a manhã emerge da noite, assim o nosso futuro renascente há-de emergir, qual «sombra amanhecendo» (EL, 166), do nosso passado-noite-escura: «O futuro é o passado que amanhece» (VES, 89). O nosso futuro ou será renascença luminosa do nosso passado escurecido ou não será o nosso futuro. A manhã do futuro é porém enevoada, não só nem principalmente pelo seu carácter de incerteza, mas sobretudo pelo que representa de mítico, de misterioso e de distante, no metafísico horizonte divino do sonho que conduz a vida. A manhã do futuro será o despertar do sonho no sono da Pátria. Função da «saudade lutuosa [que], através das suas lágrimas, visiona o Desejado» (EL, 163), qual «*Manhã de Nevoeiro*»<sup>90</sup> ou «crepúsculo amanhecendo» (PL, 126), o sonho é sempre vago e indefinido, nevoento.

---

<sup>89</sup> Cf. *Resposta a António Sérgio*, in SS, 125.

<sup>90</sup> Recensão citada a Miguel de Unamuno, *Por Tierras de Portugal y de España*, in SS, 25.

Mas é, no homem português, a sua «névoa criadora»<sup>91</sup>, em cujo íntimo «esplende o sol, a esperança, [...] a acção delirante da Aventura» (PL, 164). No seu enevoamento, aliás, ela melhor revelará a profunda identidade do céu e da terra, do novo reino espiritual e das suas raízes no chão da Pátria.

O sebastianismo pascoaesiano é essencialmente uma fé religiosa, fundamentada na interpretação, em chave religiosa, da história da Pátria, onde lança as raízes que depois se desenvolvem na sua tradição cultural, onde também aflora em mito nacional. O modelo bíblico do pensamento pascoaesiano está aqui, uma vez mais, presente. O mito em que se encarna e exprime é, nessa tradição cultural, o arcano, a arca secreta onde se guarda o segredo não só da revelação mas também da realização do porvir da Pátria. Só quem tiver à mão a chave e a souber usar poderá aceder ao encoberto do seu enigma. Pascoaes pensou tê-la encontrado e utilizado em sábia abertura de sentido. O seu segredo foi o da sua visão saudosista do ser e do destino português, que lhe pôs na mão a chave hermenêutica da saudade. O mito sebastianista apenas deu expressão fantástica ou imaginativa a esse sentimento profundo que se confundia, para ele, com a própria alma lusíada. E o essencial sentido que de lá extraiu – ciente de que, «alma de antemanhã, sonhamos um novo Sol espiritual»<sup>92</sup> – foi o de que o que é preciso é saber ler na névoa que da lembrança saudosa e lutuosa se desprende os sinais luminosos de esperança messiânica e a partir deles animar e orientar o nosso desejo de abrir novos caminhos de aventura. Porque, para usar palavras suas, o que de mais urgente e essencial Portugal tem necessidade é, em suma, pensa ele,

Que à nossa pobre sombra a padecer,  
Fantasma secular, enfim, regresse  
O Dom Sebastião do noso ser!

(DI, 192)<sup>93</sup>.

---

<sup>91</sup> L. c., p. 24.

<sup>92</sup> *O Paroxismo*, in SS, 176.

<sup>93</sup> Curiosamente, o poema por excelência do saudosismo nacionalista pascoaesiano, *Marânus*, não contém ainda referências expressas ao sebastianismo. Que nos tenhamos dado conta, o primeiro poema em que Pascoaes evoca o mito de D.

#### 4. Sentido da história e sentido da acção política

Já atrás observámos que Pascoaes não nasceu político, nem, antes do seu envolvimento na campanha saudosista da «Renascença Portuguesa», demonstrou especial interesse pela política. Havia certamente no seu pensamento anterior sementes de possíveis desenvolvimentos na linha do pensamento político, designadamente o seu pendor humanitário, o seu cariz profético-religioso e o seu interesse pelo sentido da história. Foram, porém, as circunstâncias do estado decadente e adulterado da Nação e da oportunidade oferecida pela «Renascença Portuguesa» para intervir na correcção do que esta considerava os seus maus caminhos que o atraíram para essa direcção<sup>94</sup>. O poeta-filósofo da saudade transformou-se então no pensador-doutrinador do «Saudosismo» lusitano como corrente de pensamento político-social tendencialmente ideológico e mesmo, em alguma medida, programático. Já veremos em que sentido o poderemos ou deveremos considerar como tal. A sua preocupação essencial vai no sentido da definição dos princípios fundamentais que devem orientar a acção política.

##### 4.1. Princípios de acção e linhas programáticas

Todos os princípios de acção política preconizados por Pascoaes decorrem de um único princípio fundamental e nuclear, que, na sua essência, traduz para o plano da realização do desígnio nacional o aforismo escolástico que diz que «o agir segue o ser». A filosofia política de Pascoaes decorre da sua ontologia da lusitanidade. O agir

---

Sebastião é o poema «Aos Lusíadas», publicado n' «A Águia» em 1916 (cf. DI, 188-192), de que extraímos os versos citados. Depois dele, aparece no poema «Oração sebastianista», também publicado n'«A Águia», em 1922 (cf. DI, 198). Em modo de profissão de fé, serve para concluir *Painel*, escrito em 1932 e publicado em 1935.

<sup>94</sup> Em 1908, escrevia a Unamuno estas palavras sombrias: «Neste momento, Portugal é um mistério. É impossível a gente calcular o que virá a ser dele! É uma Pátria que a noite envolve, entregue aos morcegos e às aves agoureiras. Aqui, não se vê um palmo adiante do nariz; é tudo confusão e sombra» (EI, 31). Depois da implantação da República, a situação de confusão e de sombra não melhorou substancialmente.

político do povo português carece de se situar na linha do verdadeiro ser português, no respeito fiel da nossa identidade própria, tal como se revela na nossa cultura e no sentido profundo da nossa história. Poderíamos designar este princípio por *princípio do dinamismo ontológico*. Na verdade, ele tem subjacente a ideia de que a Pátria é um ser natural, que, como o ser universal, devem por força do seu próprio dinamismo interno, isto é, pela sua própria capacidade de acção auto-criadora. O Poeta enuncia esse princípio das mais diversas formas. Em modo de definição condensadora dos princípios orientadores do movimento a que aderira, num texto que deve considerar-se como o primeiro manifesto do «Saudosismo»<sup>95</sup>, formula-o nos seguintes termos: «O fim da *Renascença Lusitana* é combater as influências contrárias ao nosso carácter étnico, inimigas da nossa autonomia espiritual e provocar, por todos os meios de que se serve a inteligência humana, o aparecimento de novas forças morais orientadoras e educadoras do povo, *que sejam essencialmente lusitanas*, para que a alma desta bela Raça ressurgja com as qualidades que lhe pertencem por nascimento» (SS, 31). Esta formulação desdobra já, em positivo e negativo, a suma essencial do princípio: agir conforme ao ser português implica renunciar à imitação de modelos estrangeiros. Outros desdobramentos estão, entretanto, já aí esboçados.

Em primeiro lugar, o que ela salienta é a importância da fidelidade à nossa identidade nacional. Está aí um primeiro princípio derivado, o *princípio da identidade nacional*. O novo terá de brotar do idêntico. O futuro da Pátria terá de ser re-criação do nosso próprio ser. Terá de ser «ressurgimento»<sup>96</sup>, em alma própria, a partir do nosso próprio abatimento. O mesmo é dizer que terá de ser «renascimento» ou «renascença», entendendo-se que «renascer [...] é tirar das fontes originárias da vida uma vida nova» (ELS, 44). Isso implica que o futuro terá de emergir essencialmente pela via natural do deixar vir à luz da

---

<sup>95</sup> O texto, intitulado *Ao Povo Português: a «Renascença Lusitana»*, embora escrito em 1911, só foi publicado em 1914, em «A Vida Portuguesa», nº 22 (10 Fevereiro 1914), pp. 10-11. Veja-se a nota de Pinharanda Gomes em SS, 31.

<sup>96</sup> «Respondamos ao Verbo profano do Progresso com o Verbo divino da Ressurreição» (*O Paroxismo*, in SS, 178).

história as virtualidades inerentes ao nosso próprio ser como pátria e não por importação e adopção de elementos estranhos, por mais que estes possam ser aproveitados para enriquecer o nosso património nacional. O processo histórico do ser português, tal como o do ser universal, só será verdadeiro se for um desdobramento a partir do interior de si mesmo, em direcção ao seu *télos* próprio. Deste modo, pensa Pascoaes, «o político, digno deste nome enobrecido, tornará a República essencialmente lusitana» (GP, 73).

Para agir deste modo, entretanto, o homem político – e Pascoaes envolverá na política, democraticamente, a Nação inteira – precisa, antes de mais de conhecer a sua Pátria. A acção política implica a consciência política do que somos. Esta pode ser a formulação sintética de um segundo princípio, em desdobramento do único princípio nuclear referido. É o que poderíamos chamar o *princípio do conhecimento de si* como pátria. A crise com que Portugal se debatia desde Alcácer-Quibir e agudizada nos últimos tempos era, antes de mais, uma crise de identidade. Era Portugal sem saber de si, à procura de si. Para sair dela, o primeiro dever político é, por isso, o de conhecer e dar a conhecer a nossa verdadeira identidade (cf. ELS, 44; SS, 40; 134). Toda a acção política há-de partir «do conhecimento verdadeiro da alma lusitana»<sup>97</sup>. A consciência de si mesma é a primeira condição para que a Pátria seja senhora de si, tomando conta do seu destino<sup>98</sup>. A República devolvera Portugal a si mesmo mais formal que realmente. Era preciso, para além disso, devolvê-lo real e vitalmente, levando a Nação à consciência de si como Pátria com uma alma própria, que em si contém, adormecida, a energia anímica da sua reanimação. Nesse intuito, antes de qualquer outra tarefa, é que Pascoaes considera prioritária a acção educativa popular e se deu ele próprio à tarefa de escrever *Arte de Ser Português*,

---

<sup>97</sup> Texto citado, in SS, 31.

<sup>98</sup> Texto citado, in SS, 32. No segundo manifesto-programa da «Renascença», por ele escrito, e o primeiro dos dois a ser divulgado, intitulado *Renascença*, escreve Pascoaes: «É preciso, portanto, chamar a nossa Raça desperta à sua própria realidade essencial, ao sentido da sua própria vida, para que ela saiba quem é e o que deseja.» (SS, 35).

para que os jovens de Portugal pudessem aprender «a verdade portuguesa, cujo conhecimento se impõe como força reconstrutiva da Pátria, dentro do seu carácter» (ASP, 6).

Entretanto, agir conforme o ser implica, logicamente, antes da conformidade, o próprio agir. A tomada de consciência do que somos revela-nos o segredo da nossa capacidade de acção no interior do nosso próprio ser, que em si contém, além de um corpo, uma alma. E alma é energia activa e criadora. A alma é simultaneamente princípio de identidade e de vida própria. Ora, o País, pensa Pascoaes, sofre essencialmente de falta de alma. «A nossa crise é, sobretudo, de natureza moral. Resolvida ela, o resto nos será dado em excesso.»<sup>99</sup>. É urgente que a Pátria, «readquira, com a perdida alma, as perdidas energias criadoras» (EL, 155). A alma portuguesa, sendo a própria saudade lusa, carece de se re-animar, reactivando o seu princípio activo que é o desejo e a esperança, isto é, a sua capacidade de sonho e aventura, subtraindo-se do decaimento para a ascensão, do desalento para novo alento, do sono em que vegeta para o sonho de nova aventura espiritual<sup>100</sup>. O princípio fundamental da acção política desdobra-se assim num terceiro princípio derivado, *o princípio do primado do espiritual*, que diz que o primeiro e fundamental valor a buscar na acção política é a própria alma portuguesa e que «o progresso espiritual é causa e não efeito do progresso económico»<sup>101</sup>. Precisamos de um «Portugal rico de pão e de espírito»<sup>102</sup>. Mais do que simples progresso, o futuro carece de ser inovação; mais que acréscimo quantitativo da herança material do passado, ele deve ser mudança qualitativa, no plano espiritual. Pascoaes compreendeu como poucos que Portugal só foi e será grande na medida em que soube e souber fazer convenientemente a síntese de realismo e idealismo, de pragmatismo e loucura. Se o sonho

---

<sup>99</sup> *Os meus comentários às duas cartas de António Sérgio*, in SS, 109.

<sup>100</sup> Escreve Pascoaes em *A Beira (num Relâmpago)* : «O português (vede o grande mal!) sofre de desencanto e de velhice. Mumificou em formas de esqueleto, e ri, como as caveiras. Porque o riso é máscara. Encobre sempre alguma coisa que nos falta.» (BR, 49).

<sup>101</sup> *Última Carta?*, in SS, 138.

<sup>102</sup> *Resposta a António Sérgio*, in SS, 127.

que é só sonho é alienação e renúncia ao compromisso, a ausência dele é princípio de torpor e morte. Votado como é ao decaimento anímico, pela força entorpecedora e letal de um pseudo-saudosismo feito de abandono ao destino ou ao excesso do *fado* (cf. PL, 40), que é cedência à força negativa da queda, do que o povo português tem sobretudo necessidade é do sonho, que é a mola propulsora da sua ascensão espiritual.

O primado do espiritual traduz assim em idealismo político o idealismo ontológico e epistemológico pascoaesiano. Nele se inscreve o *princípio do idealismo político*, que consagra, na própria acção política, o primado do ideal sobre o real, da poesia sobre a ciência, da religião sobre a tecnologia, da fé no impossível sobre a razão calculadora. «A realidade é sonho que se condensa e não é sonho a realidade evaporada» – contesta Pascoaes ao realista António Sérgio<sup>103</sup>. A sua luta contra os que têm «a obsessão da Realidade», que «ligam um valor absoluto» ao que chamam «a *realidade das cousas*, a *ideia positiva*, o *espírito científico*» (EL, 166-167) foi sem tréguas<sup>104</sup>. E não foi só contra o espírito cientista e positivista, inimigo de toda a visão metafísica da vida e da história humanas; foi também contra o senso comum em geral, também ele tributário de um realismo míope e paralisante. A obra do ressurgimento nacional exige «o entusiasmo, a emoção, o poder visionário e até uma certa dose de loucura!» (EL, 162)<sup>105</sup>. A Pátria tem necessidade do «divino sentido poético e religioso, idealmente encarnado na Saudade [...], a orientadora estrela de um Povo em procura do seu destino» (EL, 164). Só a faculdade poética, pelos seus dons de fantasia e de loucura, é capaz de visionar o porvir e de criar o

---

<sup>103</sup> *Última Carta?*, in SS, 138. Escreve ainda em *A Era Lusíada*: «Não basta a ciência, o comércio, a indústria, a agricultura; é necessário o Sonho, porque só ele é anunciador e criador» (EL, 156).

<sup>104</sup> «A ciência, os métodos positivistas, a experiência, a visão objectiva, tudo isso se define em metálicas formas de máquinas que representam o seu papel no mundo, mas restrito» (EL, 167); «Oh, que ilusão, que estúpida ilusão a do homem que tenta matar a divina fome do espírito, dando-lhe a roer carvão e ferro!» (EL, 158).

<sup>105</sup> «Nós, os portugueses, sofremos de senso comum, há bastantes anos. Estamos cansados de trazer pela arreata a burra de Sancho Pança» (EL, 162). Surrealisticamente, Pascoaes inverte assim o ditado popular, afirmando que «*vale mais um pássaro a voar do que dois na mão*» (EL, 162).



novo, isto é, de inventar o futuro como «nova criação». O homem político deveria, por isso, ter como divisa «querer acreditar» ou «querer e crer» (EL, 156; 164): uma vontade que sustente a fé, uma fé que sustente a vontade. O voluntarismo político de Pascoaes é apenas uma das faces do seu idealismo.

Um tal futuro, porém, só pode emergir das raízes do passado, que se constitui como o garante da identidade e autonomia da Pátria, isto é, como depositário da sua alma própria que é a saudade. «A Saudade é a grande criadora do Futuro»; mas ela só «constrói o Futuro com a matéria do Passado»<sup>106</sup>. «Pela Lembrança conhecemos o que fomos e pelo Desejo pressentimos o Futuro» (EL, 156). A sua conveniente valoração inspira, na linha da acção política, o que podemos considerar como o *princípio da fidelidade ao passado*. Guiando-se por ele, a Pátria saberá, como se exprime António Quadros, valorizar «uma tradição personalizadora e ao mesmo tempo criadora de futuro sem perda de identidade»<sup>107</sup>. Este princípio de acção exige o culto da memória pátria. É preciso ter em conta «o grande valor do Passado, da Lembrança colectiva»<sup>108</sup>. É preciso reler continuamente a nossa história e, acima de tudo, é preciso recuar mnesicamente ao tempo da infância da Pátria, ao seu período de inocência, para aí recolher a sua verdade primigénia, ainda não adulterada pelas vicissitudes da história. É na infância que se encontram «as qualidades essenciais duma raça»<sup>109</sup>. Pascoaes faz aqui aplicação da sua gnoseologia geral, no que ela teoriza de adveniência da verdade como memória do ser. Também a verdade da Pátria advém pela superação do esquecimento, através da vivência saudosa, que, como presença da ausência, da lembrança do seu verdadeiro ser extrai o desejo e a esperança da sua re-criação em futuro novo sem adulteração

---

<sup>106</sup> *Os meus comentários às duas cartas de António Sérgio*, in SS, 107.

<sup>107</sup> António Quadros, *Memórias das Origens, Saudades do Futuro*, Publicações Europa-América, Lisboa, 1992, p. 119.

<sup>108</sup> *Resposta a António Sérgio*, in SS, 125.

<sup>109</sup> Cf. *O Paroxismo*, in SS, 177-178.

desse ser<sup>110</sup>. Se a memória sem o sonho é passadismo ou alienação no passado, o sonho sem a memória é futurismo ou alienação no futuro.

A adulteração do ser pátrio é também alienação. Ela dá-se essencialmente pela via da sua estrangeirização. Na acção política, é por conseguinte necessário ter em conta um outro *princípio*, que chamaremos o *da desalienação cultural* da Pátria. A adopção de modelos estrangeiros resulta da decadência do homem português abaixo do seu nível ontológico próprio, tal como a imitação em geral significa decaimento do homem abaixo da sua humanidade, ao nível dos símios, seus antepassados na evolução do cosmos. Imitação é espírito simiesco, perda da «faculdade inventiva e criadora» (cf. ASP, 103-104). Portugal não deve certamente viver isolado do mundo, mas deve afirmar-se no concerto das nações com a sua personalidade própria (cf., p. ex., SS, 60; EL, 162), contribuindo «com o seu quinhão original» para evitar «a terrível monotonia da uniformidade»<sup>111</sup>. Pode e deve importar valores «materiais», que contribuam para o crescimento do seu corpo, designadamente ciência e tecnologia; mas não pode vender a sua alma ao estrangeiro<sup>112</sup>. Os valores culturais de que deve viver o povo português devem, por conseguinte, ser os da sua própria tradição cultural: na educação, na arte e literatura e na própria religião.

A defesa da lusitanidade cultural leva assim Pascoaes à afirmação da lusitanidade da religião que convém ao povo português. O Catolicismo, que, por ser romano, é estrangeiro no seu espírito, tem sido, considera ele, juntamente com o francesismo das ideias e das leis (EL, 155), o principal factor da nossa alienação cultural. A religião que deve ser cultivada em Portugal há-de ser aquela que brota do seu próprio espírito religioso, que é «o espírito português, naturalista e

---

<sup>110</sup> O saudosismo de Pascoaes não é, pois, um passadismo, como entendeu António Sérgio e como outros têm igualmente interpretado.

<sup>111</sup> *O Saudosismo e a «Renascença»*, «A Águia», vol. II, 2ª série, nº 10 (Outubro 1910), pp. 113-115; reproduzido em SS, 59-61. Citamos de SS, 60.

<sup>112</sup> «Sim: nós devemos importar o que nos falta agrícola, industrial e cientificamente, sobretudo; isto é, o que constitui o corpo de uma civilização» (*Última Carta?*, in SS, 140). Não é verdade, como António Sérgio e outros, na esteira dele, o entenderam, que Pascoaes defende uma política isolacionista. Cf., p. ex., Augusto Santos Silva e Isabel Margarida Duarte, o. c., p. 44.

místico, criador da saudade» (ELS, 54). O «Saudosismo» ou a nova «religião da Saudade», que é religião do sentimento e não de ideias abstractas (cf. ASP, 124) e que em si sintetiza o cristianismo com o paganismo, é o «novo Credo religioso» (GP, 91) que é preciso pregar ao nosso povo. Pascoaes tenta mesmo defender a tese da existência histórica de uma Igreja Lusitana, aduzindo em abono da sua tese, além do sentimento popular, alguns dados históricos (cf. *ibid.*; ASP, 81-86), ainda que o faça sem grande rigor científico e extrapolando-lhes o verdadeiro significado<sup>113</sup>.

#### **4.2. Filosofia, pedagogia e ideologia**

Todos estes princípios de acção política deveriam naturalmente traduzir-se em programas mais concretos e, antes disso, na própria concepção do regime, que, no essencial, careceria de ser configurado como uma «Democracia religiosa e rural» (ELS, 55), em afirmação da dupla fidelidade fundamental do saudosista povo português, a Deus e à terra, que, no fundo, era, para o Poeta do Marão, uma só fidelidade. Seria a tradução política do «Saudosismo» como «panteísmo saudoso», a configurar-se numa democracia mais que formal, verdadeiramente enraizada no povo e no seu lastro sagrado de tradição e de «terra», ao mesmo tempo que atenta e obedecente ao desígnio transcendente e divino do ser português. À ideia sacralizante da Natureza corresponde, em Pascoaes, uma ideia sacralizante do regime político.

Ele define, em largos traços, algumas linhas de reforma do País. Assim, por exemplo, no plano religioso, era necessário, como já referimos, fundar uma Igreja Lusitana (cf. ELS, 53-55; EL, 162), «integrada no Estado e por ele superiormente dirigida» (ELS, 55), que

---

<sup>113</sup> Deve, no entanto, reconhecer-se-lhe o mérito de ter realçado, antes da própria Igreja Católica – que só o fez claramente no Concílio Vaticano II, já nos anos 60 deste século –, quer a importância da religiosidade popular quer a necessidade de uma conveniente inculturação do Catolicismo como religião universal nas culturas particulares.

garantissem o enraizamento português da religião a professar pelos portugueses. No plano jurídico, propunha a reforma do nosso sistema, substituindo as «confusas cópias de leis estrangeiras» por leis inspiradas no nosso carácter nacional (ELS, 53). Não era porém do génio nem foi da intenção de Pascoaes descer a programas muito concretos de acção. De resto, a própria «Renascença Portuguesa» não tinha esse objectivo como prioritário. A preocupação essencial de uma e de outro era a de corrigir e, em boa parte, inverter a filosofia de fundo que, nos primórdios da Primeira República, inspirava a ideologia dominante e orientava a política do País, eivada de positivismo, europeísmo e modernismo, além de, embora formalmente democrática, segundo o modelo herdado do Constitucionalismo, demasiado distante do povo e alheia às suas raízes culturais<sup>114</sup>.

Sendo menos ainda do génio de Pascoaes o espírito da ideologia, a via que se propôs – e, com ele, a «Renascença Portuguesa» –, se devemos considerá-la como de contra-ideologia, é essencialmente na medida em que foi uma via filosófica, cultural e pedagógica. Foi a do pensar, ou melhor, do repensar a Pátria, do activar a potencialidade desveladora de verdade inerente à cultura portuguesa e do levar o povo português a acompanhá-los nesse repensar e nesse desvelar, exercendo para isso uma insistente acção pedagógica. Nessa metodologia de intervenção, teoricamente assumida, havemos de lhes reconhecer, além de outros, um inegável mérito. O seu posicionamento é essencialmente socrático ou maiêutico, e, nessa medida, é tudo menos ideológico. Pelo contrário, tem uma preocupação fundamental de desideologização do pensamento político em presença, pela via da transformação da consciência nacional fora de si em consciência para si, isto é, pelo esforço de a despir das suas falsas convicções irreflectidas como tais e de a ajudar a dar à luz a verdade que está nela em estado de inconsciência.

---

<sup>114</sup> «Conhecendo nós agora o nosso espírito, sabemos logicamente qual o critério filosófico que deve orientar e animar a obra da República, para que ela se funda com a Nacionalidade e garanta a sua existência progressiva e civilizadora.» (ELS, 53).

Pascoaes define essa postura quando afirma que «a Renascença Portuguesa tem dois fins: um, imediato, de educação nacional<sup>115</sup>; e outro mediato: o advento da Era Lusíada» (EL, 170). Mais rigorosamente o que ele enuncia é um fim e um meio para o atingir, meio que, relativamente à acção da própria «Renascença», pode ser considerado como um fim intermédio. Duas linhas programáticas fundamentais, ao lado de algumas outras mais acessórias, se desenham assim na sua mente: desenvolver, mais recriando que criando, uma literatura e uma filosofia portuguesas e promover a obra de uma «larga e intensa educação nacional» (EL, 161)<sup>116</sup>.

A primeira coisa que se averiguava necessária para o povo português era, mediante a *élite* cultural, promover uma nova educação. O resto viria por acréscimo, como que espontaneamente, por obra daquele que deve ser o verdadeiro sujeito e protagonista do ressurgimento da Pátria como «obra colectiva» (EL, 161): o povo<sup>117</sup>. Na devolução do destino da Pátria ao povo – em primeiro lugar mediante esse esforço pedagógico nacional, através do qual ele deveria tomar consciência de si, para tomar nas próprias mãos o seu rumo, em conformidade com o seu próprio ser ou com o «conhecimento verdadeiro da alma lusitana» – estava o essencial da obra, a um tempo desideologizante e lusitanizante, da «Renascença» e do seu principal mentor, Teixeira de Pascoaes. O «Saudosismo» assume-se, ao mesmo tempo, como representativo e educador da consciência nacional-popular.

Essa tomada de consciência de si, por parte da colectividade, deveria, efectivamente, ser protagonizada por aqueles homens que, como intérpretes naturalmente eleitos do génio português, representam a vanguarda da cultura nacional e se constituem como profetas e guias

---

<sup>115</sup> Dos textos de Pascoaes não resulta claro se o conceito de nacionalização do ensino inclui o da sua estatização, como poderia sugerir um passo de EL, 171-172, ou se apenas significa um ensino que promova uma educação na base da cultura nacional. A segunda hipótese parece-nos mais provável.

<sup>116</sup> Veja-se também: GP, 68; EL, 161-164; 171-172.

<sup>117</sup> Assim Pascoaes considera que, «se a ideia da Renascença, em Portugal, se tornou génio colectivo, deve competir ao povo português convertê-la em concreta realidade social ou nova Civilização» (ASP, 113).

do povo. Eles são a consciência lúcida do mesmo povo, os iluminados que vêem onde o vulgo ainda não vê e que o devem preceder com o facho luminoso da verdade portuguesa neles e por eles revelada. E assim, se, para atingir o objectivo imediato da educação popular, a «Renascença» se serve de «escolas, universidades, revistas, conferências, bibliotecas lusitanas, etc.», para presidir a essa educação e lhe fornecer a superior orientação «serve-se dos seus poetas e dos seus filósofos» (EL, 170), isto é, dos poetas e filósofos do «Saudosismo».

Ao protagonismo intelectual dos poetas e filósofos deveria corresponder, por outro lado, um pouco platonicamente e com um original sentido de hierarquia, um protagonismo de governação<sup>118</sup>. Se do povo deve sair a *élite* intelectual, desta há-de sair a *élite* governante «representativa da alma popular» (EL, 161)<sup>119</sup>. No plano da organização política do Estado, «antes de tudo, é preciso que Portugal seja governado por homens representativos da sua Raça» (ELS, 53), emanados, por via ascendente, do genuíno povo português, e presididos por um «homem superior» ele mesmo, por essa via, «gerado no seio do Povo» (SS, 109; EL, 161-162). Ganhariam assim importância política fundamental, na escala hierárquica da organização de um Estado verdadeiramente democrático, o cidadão individual, o pai de família e o município. Dos presidentes municipais, constituídos em Cortes, emanaria, por eleição, o governo ou «o Ministério», enquanto que o Presidente da República seria eleito por todos os representantes dos municípios (cf. EL, 161; ASP, cap. V). Para isso seria necessária, antes de mais, a reforma da «organização municipalista do País» (ELS, 55). Mais que desempenhar uma função de descentralização administrativa, os municípios deveriam ser os grandes mediadores entre a raiz telúrica e popular do poder e o seu exercício pela *élite* representativa.

---

<sup>118</sup> Nesta sua maneira de ver, Pascoaes anda, de facto, próximo da ideia de Platão quando, no livro V da *República*, afirma que é aos filósofos que deve competir a orientação e o governo da *pólis*.

<sup>119</sup> Veja-se também *Os meus comentários...*, in SS, 109 e ASP, 49.

Esta filosofia do protagonismo intelectual e político, intimamente ligada à da configuração da Nação como «Democracia religiosa e rural» (ELS, 55), enraizada na terra e contando com o que há de mais genuíno no povo, ao mesmo tempo que orientada para o advento do reino do Espírito, tem inerente, porventura sem que o Autor se tenha dado conta disso, uma concepção absorvente do Estado, tanto mais perigosa quanto é certo que continha em si o germe da sacralização deste. Se é verdade que tudo aí deve ser emanção do povo, é também verdade que, como emanção da própria «terra» e, em última análise, do próprio ser na sua identidade divina, o aparelho do Estado tinha fundamento bastante para se considerar constitutivamente divino. Por outro lado, ao considerar como «lei suprema» – que, com força de lei divino-natural<sup>120</sup>, deve reger a vida da Nação – «a lei do sacrifício das formas inferiores às superiores» (ASP, 27), Pascoaes estava a afirmar que os indivíduos, que, em relação à colectividade, são «formas inferiores», são chamados a viver totalmente em função desta, como partes que só contam em função do todo. Assim, «*o português, ser individual e humano, deve sacrificar a sua vida à Pátria portuguesa –; ser espiritual e divino*» (ASP, 28). Mas a própria Pátria, por sua vez e pela mesma lei, não pode fechar-se em si mesma, alheando-se do destino do Universo; ela «está para a Humanidade, como o indivíduo para a sociedade» (ASP, 29). Pascoaes, que expõe esta ideia no capítulo IV de *Arte de Ser Português*, desenvolvendo-a no capítulo V, fundamenta-a na sua ontologia monista-evolucionista, conforme já a expusera em *O Sentido da Vida*, segundo a qual, no universo do ser, o inferior é atraído pelo superior, tendendo naturalmente para ele, até que dê lugar ao advento do reino de Deus<sup>121</sup>.

---

<sup>120</sup> «A lei escrita não pode revogar o que a Vida legislou» (ASP, 29).

<sup>121</sup> Veja-se ainda *Portugal e a guerra e a orientação das novas gerações*, «A Águia», 2ª série, nº 36 (Dezembro 1914), pp. 161-168. Esta concepção absorvente é apenas um dos pontos em que o pensamento político de Pascoaes se aproxima da ideologia do Estado Novo. Está por fazer o estudo das possíveis influências daquele nesta. Pascoaes jamais aderiu a este regime, pelo qual – ironia do destino – era considerado *persona non grata*. Todavia, e sem embargo para as suas coincidências com outros possíveis influentes, são demasiados os pontos de convergência para que não se admita tal hipótese. Até na sua alergia ao regime de partidos (cf. ASP, 45, em nota).

Não obstante o espírito anti-ideológico de Pascoaes e o fundamental propósito pedagógico da «Renascença» a que se ligou, a análise atenta do seu discurso e da sua própria actuação prática na campanha saudosista mostra que o seu pensamento nesta área indicia um certo desvio, não apenas temático – da saudade universal e suas implicações para a saudade portuguesa<sup>122</sup> – mas também epistemológico – da pureza poético-filosófica, em que se inclui a reflexão hermenêutica, para uma certa contaminação do modo ideológico de pensar e dizer a verdade<sup>123</sup>. Um desvio que, sem dúvida, constituiu, na trajectória de Pascoaes pensador uma relativa degenerescência e que se manifesta no próprio modo mais ou menos abrupto como entra na campanha e dela se retira<sup>124</sup>. Esta derivação para o ideológico, de que parece não se ter apercebido a tempo, foi, sem dúvida, forçada e artificial, *contra naturam* do seu modo de ser

---

<sup>122</sup> Conforme já demos a entender, sem dúvida que o seu pensamento saudosista-lusitanista é, no essencial, uma sequela lógica do seu pensamento global, especialmente da sua ontologia, de que se constitui como ontologia regional, donde decorre a vertente ético-axiológica endereçada ao domínio do político e do social e particularmente aplicada ao caso português. Nessa medida, ele constitui uma filosofia social e política integrada, mais ou menos coerentemente, na globalidade do pensamento e dela dependente. Isso, porém, foi sempre, para o próprio Pascoaes mais uma intuição vagamente percebida que um posicionamento claramente explicado.

<sup>123</sup> Já Mário Garcia observou que o «Saudosismo» se destinava a constituir um «fundo ideológico nacional» (*Teixeira de Pascoaes*, «Rev. Port. de Filosofia», 29 (1973), p. 114). Não é, porém, o conteúdo mas o modo ideológico que nos move a registá-lo aqui como valor negativo do pensamento pascoaesiano. Ter uma ideologia, no sentido largo da palavra, significando um complexo de ideias que serve de quadro de referência intelectual para orientar a vida, é natural a todo o indivíduo e a todo o grupo humano. Mas a ideologia pode perverter-se enquanto proposta de verdade, na medida em que se perverte o modo, passivo ou activo, da relação com ela, isto é, o modo da adesão a ela e de a fazer valer em face dos outros. É o que acontece sempre que se deixa de ter a justa atitude de abertura e acolhimento desinteressados em face dela, bem como de respeitar idêntico posicionamento por parte dos destinatários de eventuais propostas de uma qualquer verdade. Os aspectos que evidenciamos no texto são suficientes para ilustrar esta negatividade.

<sup>124</sup> Não vêm aqui ao caso as dissensões doutrinárias no interior da «Renascença». Sobre isso, veja-se: Paulo Samuel, *A Renascença Portuguesa. Um Movimento Cultural Portuense*, Fundação Eng. António de Almeida, Porto, 1990, pp. 75-94 e 135-171; Pinharanda Gomes, *A Tensão Doutrinal na Génese da Renascença Portuguesa*, «Nova Renascença», VII (1987), pp. 277-290; reproduzido no volume do mesmo autor, *Entre Filosofia e Teologia*, Fundação Lusíada, Lisboa, 1992, pp. 143-157; António Quadros, *A Ideia de Portugal nos Últimos Cem Anos*, pp. 77-83.



pensador. Por mais que possa dar a impressão do contrário, em todo o tempo que nela permaneceu nunca se deve ter sentido bem na pele.

Antes de mais, o seu pensamento saudosista-lusitanista era, à partida, um pensamento interessado, empenhado, *engagé*, como diriam os franceses. Resultando embora, originariamente, da filosofia global que o antecede, o acompanha e se lhe segue, como uma sua particular aplicação, foi em parte desenvolvido em modo de aproveitamento, para dar corpo, no campo das ideias, ao «fim patriótico» da «Renascença Portuguesa» (ELS, 43). Não brotou espontaneamente dessa filosofia global, em total gratuidade, mas sofreu a interferência de interesses políticos, ainda que no sentido largo e nobre do termo, para que os servisse, convertendo-se, nessa medida, em verdade útil ou instrumental<sup>125</sup>. Esta primeira e fundamental característica ideológica traduz-se na própria postura prática do Pensador, que acaba por se assumir como pregador de cruzada<sup>126</sup>, profeta de uma «nova Fé»<sup>127</sup> e apóstolo de um «novo credo religioso» (SS, 60; GP, 91). A sua atitude hesita ambigualmente entre a do mestre que tende a fazer discípulos e a do doutrinador que quer arrastar consigo partidários da doutrina.

O poeta-pensador espontâneo e sereno cede então demasiado lugar ao doutrinário apaixonado, animado de um voluntarismo apostólico, actuando em modo de combate por uma causa sagrada, empunhando uma bandeira, conduzido por um objectivo de persuasão,

---

<sup>125</sup> Essa preocupação de utilidade foi expressamente admitida por Raul Proença, em relação ao pensamento dos colaboradores em geral do movimento, quando, na proposta de manifesto por ele escrita, diz que nele cabem «as tendências mais variadas, contanto que úteis» (cf. *Ao povo: a «Renascença Portuguesa»*, «A Vida Portuguesa», nº 22 (Porto 11 Fevereiro 1914), pp. 11-12; reproduzido em SS, 283-286. Citamos de SS, 283). António de Magalhães, por sua vez, sublinha que as escolas ou grupos de pensadores que surgiram em Portugal na sequência da proclamação da República eram «mais ou menos interessados» (*Iniciação ao moderno pensamento português*, «Rev. Port. de Filosofia», 10 (1954), p. 504).

<sup>126</sup> Escreve em carta a Unamuno, de 26 de Abril de 1914: «A Renascença P. atirou-me para a vida activa, eis-me a pregar a Saudade por várias terras do País! [...] Há três dias preguei na Póvoa de Varzim, linda terra à beira-mar. Brevemente lhe mandarei um exemplar do jornal onde vem transcrito o *sermão*» (EI, 46). O sublinhado é de Pascoaes.

<sup>127</sup> O Saudosismo há-de «trazer às almas a luz evangélica duma nova Fé» (EL, 173).

pregando em tom de proclamação, exortação e convencimento<sup>128</sup>. Especialmente nas suas conferências, escritas e pronunciadas mais em modo de comício político ou sermão religioso do que outra coisa, multiplica os «É preciso que...» e semelhantes. Deixa-se levar ao ponto de escrever e dizer de viva voz: «A 'Renascença Portuguesa', sendo como é tão representativa da Raça, precisa de fazer ouvir e impor a sua palavra, porque nela existe a nossa Verdade e a nossa Redenção» (ELS, 55).

Esta sacralização da verdade, que arrasta a sua dogmatização ou absolutização é outra característica do modo ideológico do humano relacionamento com a mesma verdade. Nesta ordem de ideias, escreve Pascoaes que o Saudosismo «deve constituir uma verdadeira crença nacional» (EL, 156), necessária como espécie de religião de substituição, referência última para a vida colectiva do povo português, porque «um povo sem uma crença superior, está em perigo de vida. Os povos sobrevivem pouco à morte dos seus deuses...» (*ibid.*). A tendência para o fechamento na *sua verdade* como *a verdade* absoluta e definitiva está aí dada, com tudo o que ela implica de anti-filosófico, sem excluir a efectiva cedência à tentação de, algumas vezes, forçar, manipular, extrapolar ou exagerar os alegados fundamentos de algumas afirmações. O Poeta metafísico renuncia, em parte, aos seus voos de águia, para re-pousar num falso Olimpo de verdade divina que era preciso acolher em idolátrica adoração. Com a agravante de às profundas intuições anexar algumas flagrantes ingenuidades.

Pascoaes aparece aí como não igual a si mesmo. E, se é sincero quando, mais tarde, escreve: – «Em todos os meus livros não obedeci a nenhuma intenção agressiva ou defensiva deste ou daquele credo, tanto religioso como político. Escrevendo, cedo apenas a uma necessidade espiritual de revelação ou confissão. Cumpro uma lei da vida.» (SJT, 14) – a sua sinceridade não coincide com a objectividade dos factos. Ela

---

<sup>128</sup> Dirá em *A Era Lusíada* : «Por isso, a obra de Renascença Portuguesa tem, para mim, sobre todos os outros, o incomensurável valor de roubar a Poesia à sua atitude habitual de inerte contemplação e imobilidade extática. Insufiou-lhe vida activa e apostólica; tornou-se uma força galvanizadora de inércias e orientadora de vontades.» (EL, 167).

exprime, sim, o que ele sempre quis ser e o que estava no seu temperamento próprio. Confirma apenas que o modo ideológico pelo qual se deixou arrastar constituiu um desvio na trajectória espontânea do pensamento e uma violência ao seu jeito natural de ser pensador<sup>129</sup>, a que acedeu sem dúvida movido por um alto ideal e vontade de serviço pessoalmente desinteressada<sup>130</sup>.

Deixando-se conduzir para esse modo e essa tarefa, pelo desejo de ser útil à Pátria, acabou por prejudicar gravemente o seu estado de espírito e a sua fama presente e futura. Saiu da campanha mal consigo mesmo, além de mal com alguns amigos. Retirou-se dela – deixa a impressão – entre o desencantado e o envergonhado, em grave crise de identidade como pensador, talvez com o sentimento de se ter deixado ingenuamente instrumentalizar. E, ele que até aí dava a impressão de procurar para encontrar, a partir daí vê-se de repente remetido para a travessia do deserto do cepticismo, dando a impressão de alimentar um complexo de (in)certeza definitiva, mantendo-se até à morte na tensão dialéctica de uma dúvida dinamizadora, convencido de que «a virtude é procurar e não encontrar» (SP, 92). Visceralmente filósofo, afinal, aprendeu de uma vez por todas que *a verdade* jamais poderia ser identificada com *a sua verdade*, que sempre a ultrapassava e que era preciso procurá-la sempre mais além.

Convém todavia notar que a tensão afirmativa absolutizante e sacralizante da verdade que na sua consciência poético-filosófica fazia aparição, para além e independentemente da razão apontada de estabelecer um credo para o «Saudosismo», obedecia também, a nosso

---

<sup>129</sup> Já Jacinto do Prado Coelho o reconheceu: «Na fase de mentor da 'Renascença Portuguesa', como se vê, Pascoaes, o contemplativo, o sonhador, arvorou-se em doutrinário voltado para a acção. Mas não era realmente feito para estas lides» (Introdução às *Obras Completas de Teixeira de Pascoaes*, vol. I, Bertrand, Lisboa, s/d [1965], p. 53). Por sua vez, José Marinho escreveu, a propósito do Saudosismo: «Saudade e escatologia messiânico-profética disfarçam-se ou velam-se em intentos ou propósitos ideológicos e estéticos circunscritos.» (*Verdade, Condição e Destino no Pensamento Português Contemporâneo*, p. 240).

<sup>130</sup> Tem razão António-Pedro Vasconcelos em não querer alinhar no número daqueles que, sem mais, fazem de Pascoaes um poeta doutrinário; como tem razão ao admitir que «ele próprio, ingenuamente, alimentou» esse mal-entendido. Cf. Apresentação de *O Penitente*, vol. 2 das *Obras de Teixeira de Pascoaes*, Assírio & Alvim, Lisboa, 1985, p. 12.

ver, à sua vital necessidade de, na sua procura de um sentido para a vida, fixar em certeza inabalável essa verdade, para que lhe pudesse servir como referência segura. Como já tivemos ocasião de notar em outros lugares deste estudo, a vertente ascendente de toda a obra que antecede a crise pós-saudosista é tendencialmente afirmativa, orientando-se para essa fixação em certezas absolutas<sup>131</sup>. Essa necessidade permanece mesmo no interior do seu cepticismo metódico, não o abandonando na vertente crítica que se segue até à morte. O Pascoaes que, em manifesta cedência ao estilo de pensamento e de escrita ideológico, escrevera, mais para uso alheio, uma primeira «cartilha» em *Arte de Ser Português*, sentirá, no fim da vida, necessidade de escrever uma outra, que fosse referência essencial para si mesmo: *A Minha Cartilha*. A diferença desta segunda vertente, que permanece, apesar de tudo, nesta segunda cartilha, estará em que ele – para usarmos uma comparação que lhe é cara –, tal como Paulo, se move dialecticamente na tensão do «dogma a afirmar-se» e não, como Pedro, na do «dogma estabelecido» (cf. PE, 32)<sup>132</sup>.

---

<sup>131</sup> Nesta vertente, como já tivemos ocasião de ver, o modo poético-filosófico, ontologicamente espontâneo e afirmativo, do pensamento predomina sobre o modo reflexivo e dialéctico. Daí que espontânea seja esta afirmação, na polémica com António Sérgio: «Mais que para discutir, eu nasci para afirmar. Nem as grandes verdades se discutem: afirmam-se!» (*Mais palavras ao homem da espada de pau*, «A Águia», vol. VI, 2ª série, nº 31 (Julho 1914), p. 1; SS, 149).

<sup>132</sup> Esta divisão interior entre a tensão para o dogmático e a rejeição de todo o dogma exprime-a, em 1914, em carta a Unamuno, em que compara com a «fê apoiada na incerteza», típica do escritor espanhol, a sua própria fê: «Nós, os portugueses, ansiamos a Paz, quer dizer: um novo Dogma. Cobardia espiritual? Não sei. Mas, como esta ansiedade *não deixa de ansiar*, o estado de guerra persiste, e eis aí o nosso drama...» (EI, 42).

Terceira Parte

**CARACTERIZAÇÃO DE UM PENSAMENTO**

## Capítulo X

### **Marcas formais do pensamento pascoaesiano**

Neste momento da nossa exposição, estando já em posse quer do modo de pensar do Pensador quer das grandes linhas em que se afirma e desenvolve o seu pensamento, em modo de relance final, julgamos oportuno identificar algumas notas mais relevantes que o caracterizam no plano formal, ajudando a situar Teixeira de Pascoaes, no panorama da filosofia em geral e especialmente no da filosofia em Portugal, como autor não só de um pensamento próprio mas também de um modo próprio de ser pensador. Neste último capítulo, procuraremos, assim, repassar, ou passar em revista, tudo o que fica para trás, com a preocupação de, ligando os fios de impressões colhidas e de ligeiras referências já feitas, procedermos a essa identificação e caracterização. Não se trata, pois, ao menos directamente, de um juízo final de valor, muito menos em termos absolutos, a incidir sobre as posições ou teses do Pensador, na medida em que as há. O critério do juízo seria inevitavelmente o nosso, sendo certo que, em filosofia, só há uma referência absoluta, que é a da verdade, a qual jamais pode ser pura e simplesmente identificada com a nossa verdade. Trata-se, sim, de um juízo, não porém sobre a matéria mas sobre a forma do pensamento, que o mesmo é dizer, da sua natureza própria, das suas virtualidades e limites, do seu dinamismo e da direcção em que se move, enfim, da sua originalidade como modo de traduzir em palavra pensada e escrita o mistério do ser em que o Pensador se sentiu envolvido.

Através dela, poderá o leitor concluir por si mesmo sobre a validade e o valor relativos da própria matéria do pensamento.

### **1. Filosofia ou delírio poético?**

Quando, na Primeira Parte deste estudo, tratámos do processo pascoaesiano de pensar, verificámos que o modo originário, fundacional e fundamental desse pensar é o modo poético. Esta verificação traz consigo um problema. Com efeito, Pascoaes não é apenas reconhecido como poeta-pensador, mas é também considerado por intérpretes e críticos eminentes como poeta-filósofo, tendo já sido produzidos diversos estudos sobre aquilo que se considera ser a sua filosofia. O problema que se põe é o de se um pensamento poeticamente concebido e dado à luz é compatível com o estatuto epistemológico da filosofia. Não é o seu conteúdo material que está em causa. É inegável que os seus grandes temas e problemas são de índole filosófica. Como hoje se usa dizer, o seu pensamento anda cheio de filosofemas. A questão põe-se em relação ao modo ou à forma em que esses temas e problemas são pensados. Isso, que a escolástica tradicional designava por objecto formal de um pensamento ou de um saber, é que verdadeiramente decide a sua especificidade.

O problema tem sido já equacionado por diversos críticos e foi já objecto de diferentes e, por vezes, bem extremados juízos. Vejamos dois exemplos paradigmáticos. António de Magalhães, amigo do Poeta, reconhecendo como incontestável o valor humano e poético da obra pascoaesiana, acha que «o seu valor filosófico e científico, a não ser que se tome no significado subjectivo, como objecto de um caso típico de reflexão do momento temporal de uma época e de uma cultura,

em personalidade de excepção, é, de modo geral, insignificante»<sup>1</sup>. Em posição quase diametralmente oposta se perfila Sant'Anna Dionísio. Para o autor de *O Poeta, essa Ave Metafísica*, que curiosamente formula o seu juízo em termos éticos, «refinadíssima é a maldade ou a estultícia daqueles que afirmam ser inútil querer fazer do Poeta um filósofo e insistem que *a filosofia nada tem a ver com a sua obra*. Na verdade, na literatura europeia dos nossos dias, poeta algum existe que nos abra os olhos para tantas e tão importantes sugestões de ordem metafísica»<sup>2</sup>. Ao lado do primeiro, ainda que em referência apenas ao pensamento saudosista-nacionalista, poderíamos colocar, com mais extremismo, o primeiro grande crítico de Pascoaes, que foi o racionalista e positivista António Sérgio da célebre polémica, tendente a tudo reduzir a ingenuidade poética<sup>3</sup>; ao lado do segundo, outro amigo pessoal, quase conterrâneo e companheiro nas lides saudosistas, Leonardo Coimbra, que reconhece nos seus escritos um profundo «valor metafísico»<sup>4</sup>.

O seu essencial valor metafísico, juntamente com o genial vigor filosófico, é também o que António Braz Teixeira sublinha

---

<sup>1</sup> António de Magalhães, *Para a compreensão de Teixeira de Pascoaes*, «Rev. Port. de Filosofia», 9 (1953), p. 284.

<sup>2</sup> Sant'Anna Dionísio, *Génio febril e nocturno de Pascoaes*, in AA. VV., *Pascoaes*, comemorando o primeiro centenário do nascimento do Poeta, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa, 1980, p. 220.

<sup>3</sup> Mais radical ainda que António Sérgio foi Abel Salazar, o qual, numa pequena apreciação, ditada também pela sua mentalidade positivista e fundada em critérios caracteriológicos (fisio-psicológicos, portanto), com sobrançeria, despiência e autoconvencimento, considera que «Pascoaes, bom poeta, é um pseudo-filósofo» e que, tanto dele como de Leonardo Coimbra, «tudo [...], no campo intelectual é uma bambochata indecorosa, um verdadeiro Pathos metafísico de Reizeiros, veiculado por uma retórica de sermão de aldeia» (*O dueto caracteriológico e pseudo-filosófico de Coimbra e Pascoaes*, «Pensamento», Ano VII, vol. V, nº 80 (Novembro 1936), p. 12 (180).

<sup>4</sup> Cf. Prefácio à 2ª edição de *Regresso ao Paraíso*, in *Obras Completas de Teixeira de Pascoaes*, edição de Jacinto do Prado Coelho, vol. IV, Bertrand, Lisboa, s/d [1968], p. 30.



na obra de pensamento de Pascoaes<sup>5</sup>. Para este crítico, é secundário o que se refere à forma de expressão literária, que, no caso, é essencialmente poética. O essencial, na obra pascoaesiana, é a sua própria atitude filosofante. «A verdadeira filosofia – escreve – é o filosofar [...]. É pelo filosofar que o homem é filósofo. É no filosofar que a filosofia é»<sup>6</sup>. E nisso, considera, o Poeta de Gátão foi sublime.

Abílio Martins, por sua vez, no seu conhecido estudo<sup>7</sup>, procurando evidenciar, ao lado dos defeitos, as virtudes do pensamento pascoaesiano e sem que formule um juízo explícito, dá por suposto que ele tem cariz filosófico, ainda que *sui generis*, limitado pelo autodidactismo do Autor e condicionado pelo seu génio poético e pelo condicionalismo epocal. O mesmo se pode dizer, no essencial, de Lúcio Craveiro, que se deteve particularmente na consideração do próprio conceito pascoaesiano de filosofia<sup>8</sup>.

Que pensa acerca deste problema o próprio Pascoaes? Em diversas passagens da obra, mas especialmente naquele escrito que expressamente quis auto-interpretativo e auto-explicativo do seu pensamento – *O Homem Universal* –, o Poeta, atendo-se muito ciosamente ao seu génio próprio e à consequente génese primeira desse pensamento, evita sistematicamente qualificá-lo de filosófico e a si mesmo de filósofo<sup>9</sup>. Se admite que o qualifiquemos de filosofia é na condição de atribuirmos a esta

---

<sup>5</sup> António Braz Teixeira, *Teixeira de Pascoaes e a Filosofia*, «Artes e Letras», suplemento do «Diário de Notícias», 24 Janeiro 1963, pp. 13-15.

<sup>6</sup> L. c., p. 15.

<sup>7</sup> *A Filosofia de Teixeira de Pascoaes*, «Rev. Port. de Filosofia», 34 (1942), pp. 51-64.

<sup>8</sup> Lúcio Craveiro, *A Filosofia em Teixeira de Pascoaes*, «Rev. Port. de Filosofia», 34 (1978),

<sup>9</sup> Em carta ao P. Abílio Martins, na sequência do seu artigo atrás referido, escreve: «Mas eu nunca me considerei filósofo. Não passo dum homem que tenta aproximar-se da Verdade religiosa.». Citado em António de Magalhães, *Na morte de Teixeira de Pascoaes*, «Brotéria», 56 (1953), p. 162.

palavra um sentido amplo ou «desde que a libertemos dos filósofos de profissão, esses architectos do pensamento» (HU, 101). Prefere todavia designá-lo como «pensamento poético» (HU, 129), «filosofia poética» (HU, 149), «pensamento sentimental» (HU, 23) ou simplesmente «poesia» (HU, 49).

Esta relutância em se assumir como filósofo, aliada a um distanciamento mais ou menos irónico dos «filósofos de profissão», é simultaneamente uma homenagem à validade do pensamento poético enquanto poético e uma mostra de desconfiança na filosofia profissional enquanto científica. Um tal preconceito anti-filosófico, que partilhava com a geração de Bergson, era, no fundo, – vimo-lo ao tratar da sua epistemologia – um preconceito anti-kantiano e anti-positivista; e representava a percepção da clara insuficiência de uma filosofia que, tal como era geralmente concebida e praticada no seu tempo, negava à razão humana toda a possibilidade de acesso ao domínio do metafísico<sup>10</sup>.

Esta maneira de ver tem a sua razoabilidade, embora as razões que a sustentam sejam em parte preconceituosas e circunstanciais. O problema carece contudo de ser visto em perspectiva independente da opinião do Autor sobre si mesmo e das razões de circunstância em que se apoia. Do nosso ponto de vista, e aceitando embora, sem dogmatismos, que a questão se presta a discussões intermináveis, a tentativa de uma resposta razoável ao mesmo problema carece de três fundamentais distinções prévias.

---

<sup>10</sup> Como vimos no capítulo sobre «Saudade e conhecimento poético», o objecto material de uma tal filosofia coincidia com o das ciências positivas, das quais aquela se distinguia apenas pela sua dupla função, crítica e formal, de apreciar e de ordenar e sistematizar os conhecimentos científicos. A filosofia, nesta concepção, mantinha-se, em todo o caso, na esfera do físico ou dos fenómenos observáveis. Penetrar para além dela, em esforço de leitura interpretativa do sentido metafísico dos mesmos fenómenos, só poderia, para o nosso Poeta, ser função da poesia. Veja-se a este propósito: António Dias de Magalhães, *O Poeta-Filósofo Teixeira de Pascoaes*, «Rev. Port. de Filosofia», 16 (1960), pp. 174-184; Lúcio Craveiro, a. c., in l. c., p. 53.

Antes de mais, a filosofia pode considerar-se ora em sentido activo e subjectivo, identificável com o próprio filosofar, ora em sentido passivo e objectivo, como o produto objectivado resultante dessa actividade humana. No primeiro caso, conforme o seu significado etimológico, a filosofia é a própria actividade pensante enquanto paixão activa da sabedoria. Neste sentido amplo, existe filosofia sempre que existe questionamento ou problematização sobre o sentido radical do mundo e da vida, sendo secundário que, por essa via, se chegue ou não a posições de repouso na sua descoberta e, mais ainda, que se chegue ou não a exprimir esse sentido através de um sistema coerente e global de pensamento. No segundo caso, porém, o que se considera primariamente como filosofia é exactamente o que constitui essa descoberta ou esse conjunto sistemático (ao menos tendencialmente) de conclusões a que chegou a actividade filosofante do filósofo.

Na base desta primeira distinção, resulta evidente que Teixeira de Pascoaes, como bem sublinhou António Braz Teixeira e o reconheceu o próprio António de Magalhães, realizou obra de verdadeiro filósofo, no primeiro sentido apontado. Ele foi efectivamente um perpétuo questionador, sobre temas e problemas e a um nível de questionamento que, tradicionalmente ou mesmo por sua natureza, relevam do domínio da filosofia. Assumindo como lema «procurar e não encontrar», podemos mesmo dizer, com Jacinto do Prado Coelho, que ele «não veio trazer-nos soluções, mas inquietação. A missão que assumiu foi a de arrancar-nos da esterilidade das certezas»<sup>11</sup>. Por outro lado, por essa mesma razão, difícil se torna atribuímos a Pascoaes uma filosofia no segundo sentido, isto é, uma certa visão do mundo e da vida, com carácter sistemático e conclusivo. Nos seus próprios termos, o que ele nos dá é uma *concepção*, não um *conceito* do mundo e da vida (cf. HU, 10; 143; 201). E de

---

<sup>11</sup> Jacinto do Prado Coelho, Introdução às *Obras Completas*, vol. I, Bertrand, Lisboa, s/d [1965], p. 48.

facto, sobre os grandes temas que são objecto do seu questionamento, da sua meditação e da sua reflexão – o mundo, o homem, Deus; a vida, a Pátria, a história, a cultura, a religião, a poesia, o saber – o Poeta não nos legou, em geral, mais do que conclusões provisórias, mais hipóteses do que teses, e essas mesmas submetidas à persistente dúvida relativizadora, superadora e dinamizadora de uma procura sempre inacabada. Mesmo naquilo que, no seu pensamento, se reveste de força afirmativa, o que ele nos dá são mais brechas ou parábolas de sentido, abrindo-se em indefinição e inacabamento, do que afirmações ou posições – teses – definitivas e terminantes.

É certo que nos podemos perguntar se uma tal postura em face da verdade procurada – um «procurar e não encontrar», com sabor a procurar pré-ciente de não encontrar – é verdadeiramente uma demanda da sabedoria e, nessa medida, uma filosofia, ainda que assim entendida no seu sentido dinâmico, e não puro diletantismo intelectual. Da nossa parte, pensamos que sim, pela razão de que quem procura quer achar, sendo irrelevante, para o caso, que a necessidade de encontrar seja acompanhada da esperança ou antes do desespero de o (não) conseguir e, mais ainda, coroada pelo efectivo encontro. A paixão activa da sabedoria está aí presente. O resto não depende de quem a vive. O desespero de não encontrar institui um drama na procura, mas não a anula como tal, antes mais a evidencia. Esse drama é evidente no nosso Poeta que, pressentindo embora a plena luz da verdade ansiosamente procurada, sabe que jamais verá dela mais que a sua pálida claridade de luar. É o que ele exprime nestes versos plenos de simbolismo e de beleza:

Branco mármore fluído, a luz da lua  
É o segredo das cousas, verbo escuro  
Que no céu, alto e pálido, flutua.

E sozinho, abismático, procuro  
Dar, em palavra humana e revelada,  
O que, em nubloso espírito, murmuro.

E a minha voz, nos lábios despertada,  
Põe-se a cantar, além do entendimento;  
Ébrio de alma, seu canto não diz nada.

(SE, 193)

Mas o problema subsiste em relação àquilo que, no pensamento de Pascoaes, resulta produto desta procura filosófica, visto que, apesar de tudo, esse produto existe na obra, por mais inconsistente, inacabado e provisório que se apresente. Uma segunda distinção se revela então necessária, uma distinção que incide, não já sobre o próprio pensamento, mas sobre a perspectiva em que pode ser encarado. Com efeito, na obra do Poeta-Pensador, podemos ora considerar isoladamente – separando-a, por abstracção, daquilo que designámos por pensamento poético ou intuitivo – aquela componente que chamámos de pensamento reflexivo ou prosaico, ora considerar a obra como um todo integrador de uma e outra numa unidade global.

A perspectiva separadora foi aquela em que se colocaram Abílio Martins e António de Magalhães. Bastante presos a uma concepção de filosofia como inseparável do valor da cientificidade e reportando-se exclusivamente à componente reflexiva, embora lhe neguem a qualidade de uma boa filosofia, reconhecem-lhe todavia o carácter de filosofia. Esta maneira de enfrentar o problema tem também a sua razoabilidade. Com efeito, na concepção mais tradicional das actividades do espírito humano, filosofia não é poesia e poesia não é filosofia. A filosofia reclama-se do estatuto de saber crítico, metódico e sistemático, isto é, científico. Nessa medida, a poesia é, de facto, uma não-filosofia. Se a Pascoaes podemos atribuir o qualificativo de filósofo, será então na medida em que, no seu pensamento prosaico ou reflexivo, assume uma atitude crítica, faz uso de um certo método para abrir caminho em direcção à verdade que procura e tende a conferir a esse pensamento um mínimo de coerência interna. Todas estas posturas têm na sua obra prosaica uma relativa verificação. Há uma

certa atitude crítica tendente a justificar e valorar as posições que assume. A tensão de coerência interna é mais real do que aparente. Quanto ao método – não sendo certamente demonstrativo nem rigoroso, mas digressiva e indisciplinadamente aproximativo, ora em modo dialético, em pensar ondulatório de sim e não, ora em modo hermenêutico, em desvelamento do sentido das coisas ou de textos anteriores, seus ou alheios, – é todavia um método.

A razoabilidade deste modo de resolver o problema não obsta, porém, a que ele apareça como desvirtuado e deficiente. Em primeiro lugar porque, ao separar excessivamente do momento poético ou intuitivo o momento reflexivo e racionalizado, não realça que o modo originário e fundacional em que o pensamento de Pascoaes vem à luz é o modo poético, sendo o modo reflexivo essencialmente um modo dele derivado e, na linha diacrônica da construção da obra, sendo mesmo adventício. Em segundo lugar, porque, em consequência, não só tende a desvalorizar o que nesse pensamento há de mais profundo e valioso, menosprezando epistemologicamente o modo poético de pensar, como impossibilita a visão da obra pascoaesiana de pensamento como obra unitária. Separando nela a poesia da filosofia, não parece ver o que considera pensamento filosófico como um momento segundo – o do seu desdobramento reflexivo – do originário pensamento poético-intuitivo. Pressupondo assim que a obra não é globalmente filosófica, apenas permite concluir que há nela uma componente de filosofia.

O problema permanece, pois, na medida em que insistamos em encontrar um qualificativo que atinja globalmente a obra pascoaesiana como obra unitária de pensamento. É aqui que se torna necessária a terceira distinção, a pôr em presença dois modelos de filosofia: o modelo científico e o modelo poético. Fácil é de ver que, para quem sustente que só há filosofia onde ela é constituída como ciência de rigor, Teixeira de Pascoaes terá mesmo que ser excluído do rol dos filósofos, mesmo tendo em conta o

esforço racionalizante e, em certa medida, filosofante das suas reflexões em prosa. Um tal conceito de filosofia tem dominado o pensamento ocidental, pelo menos desde Aristóteles, passando nos tempos modernos por homens como Descartes, Kant e Husserl, em sempre renovada preocupação de cientificidade ou de rigor lógico e metodológico. Em face dele, a poesia, enquanto forma e veículo de pensamento, não pode aparecer senão como espécie de linguagem menor ou *infima doctrina*, sem qualquer relação séria com a verdade, reduzida à categoria de «lirismo» ingénuo e gratuito, linguagem do sentimento e da fantasia, carregada de subjectividade e de irracionalidade, lugar de deleite estético, mais propícia à ocultação que à revelação da verdade.

Não segue por essa via Joaquim de Carvalho que, tanto quanto sabemos, foi o primeiro crítico a encarar o problema tendo presente esta questão prévia e nuclear. Do seu ponto de vista, no pensamento de Pascoaes «trata-se de Filosofia, sim, mas há que entender em que consiste o filosofar do Poeta, pois se trata de uma Filosofia que nada tem a ver com a filosofia dos filósofos e com a sistematização dos cientistas. [...] Filosofia de um Poeta, em vez da conexão com a Ciência, isto é, com conceitos exactos e demonstrados, ela tem conexão com a Arte, isto é, com intuições e com imagens expressivas da realidade.»<sup>12</sup>.

Pensamos que é por este caminho, que aproxima em vez de distanciar a poesia pensante da filosofia – caminho seguido, de resto, em relação à poesia em geral, por outros grandes mestres, como Dilthey, Bergson, Heidegger e Ricoeur – que se deve procurar a resposta ao problema. É hoje especialmente por demais conhecida a crítica – excessiva, sem dúvida, como sublinhou o próprio Paul Ricoeur<sup>13</sup>, mas nem por isso destituída de fundamento – de Heidegger à referida tradição do pensamento ocidental e

---

<sup>12</sup> *O Poeta e Pensador Teixeira de Pascoaes visto pelo Mestre de Filosofia Joaquim de Carvalho*, «Das Artes e das Letras», suplemento de «O Primeiro de Janeiro», 4 Abril 1951.

<sup>13</sup> Cf. Paul Ricoeur, *A Metáfora Viva*, Rés-Editora, Porto, 1983, pp. 473-478.

como, no seu esforço refundador e reformulador do que considera a verdadeira filosofia, pôs em evidência a sua génese poética nos primitivos filósofos gregos, denunciando o desvio operado já desde Platão, desvio que, segundo ele, veio empobrecer enormemente o mesmo pensamento ocidental<sup>14</sup>. Além do testemunho do filósofo de Messkirch, a provocar com o seu próprio excesso o aprofundamento da nossa reflexão sobre a possibilidade de uma relação epistemológica positiva entre a poesia e a filosofia, outros, sem dúvida, poderiam ser aduzidos<sup>15</sup>.

Um tal caminho pressupõe que o conceito de filosofia é um conceito análogo e que é justamente a analogia que, sem recusar a diferença, permite todavia acolher a semelhança entre uma filosofia em modo científico e uma filosofia em modo poético. A semelhança é garantida pelo comum projecto de abrir caminho, na obscuridade misteriosa do ser, em direcção ao horizonte da sua plena luz, isto é, no projecto de ser *philo-sophia*. O que as diferencia é precisamente o modo como uma e outra realizam esse projecto ou abrem esse caminho, o qual, sendo diferente num e noutro caso, nem por isso deixa de ter em ambos o seu quê de filosófico. Diferentemente filosófico.

A diferença entre pensamento poético e pensamento filosófico-científico não tem, pois, que ser necessariamente entendida como diferença entre não-filosofia e filosofia, «lirismo» ingénuo e gratuito e saber epistemologicamente válido. Admitir

---

<sup>14</sup> Para o filósofo de Messkirch, «o pensar científico nunca é senão uma forma derivada, e, como tal, endurecida do pensar filosófico» e, por conseguinte, «a filosofia jamais tem a sua génese a partir da ciência, nem graças à ciência. [...] A filosofia encontra-se num domínio completamente diferente da existência espiritual. Só a poesia é da mesma ordem que a filosofia e o pensar filosófico.» (Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*. Traduzimos directamente da versão francesa, *Introduction à la Métaphysique*, Gallimard, Paris, 1967, pp. 37-38).

<sup>15</sup> Pascal, por exemplo, com o seu pensar aforístico, continuaria no rol dos filósofos, depois de submetido ao critério da filosofia como ciência de rigor? E mesmo Agostinho, em boa parte da sua obra de teor filosófico, ou Plotino ou Platão? E que seria de boa parte da chamada filosofia portuguesa, se é verdade que, como observou Unamuno, «la filosofía portuguesa [...] es poetica e solo en verso puede expresarse adecuadamente»? (Cf. EI, 84-85).



uma tal diferença seria permanecer prisioneiro dos preconceitos racionalista e positivista, que consideram o modelo racional e científico como único modelo válido do saber. A verdade é que temos razões bastantes para pensar que o pensamento poético tem a sua validade filosófica própria, por mais que tenha também os seus limites, tal como a filosofia científica tem os seus limites, por irrecusáveis que sejam os seus valores.

O que valoriza a filosofia científica é a sua cientificidade, isto é, o rigor metodológico da sua construção. Em relação à filosofia poética, ela procede devagar e cautelosamente para avançar com segurança; esta, pelo contrário, abre caminho por meio de inesperadas iluminações-relâmpago ou de «ímpetus emotivos», na expressão de Pascoaes. Aquela raciocina, discorre, é mais ou menos sinuosa; esta intui, em olhar abrangente e penetrante, o que aquela só chega a ver após demorada análise. O que a filosofia poética perde em rigor, segurança e clareza, ganha-o em rapidez e alcance de penetração; quem nela vai à frente não é a razão mas o coração, ou melhor, não é a razão lucidamente discursiva mas a intuição emotivamente visionária; as suas razões são razões do coração que a razão desconhece ainda, nesse momento poético do impulso emotivo e intuitivo. Como se exprime o próprio Pascoaes, «o coração olha mais longe que a razão, mas vê mais perto do que ela» (SA, 215). Em relação a ele, por sua vez, a razão analítica, abstracta e discursiva, não indo à frente, pode todavia ir atrás, quer em modo de razão hermenêutica, desveladora do sentido deixado na penumbra pela intuição poética, quer em modo de razão científica, procurando traduzir conceptualmente em ideias claras e distintas e fundamentar racionalmente o que a poesia apenas sugeriu em linguagem metafórica e simbólica, simultaneamente carregada de sentido e de irracionalidade e obscuridade. Nesta óptica, o pensamento filosófico-científico e o pensamento poético, longe de se perfilarem como rivais, antes se complementam mutuamente,

numa mesma tarefa de decifrar o enigma do ser que é a tarefa da filosofia.

O pensamento de Teixeira de Pascoaes participa aliás, a seu modo, desta dupla valência. Ele é originária e primariamente poético, derivada e secundariamente racionalizante. Não diremos que é poético e científico, visto que a rigorosa cientificidade, como vimos insistindo, está sistematicamente ausente da sua preocupação e da sua prática de pensador. Presente anda todavia, em alguma medida, a preocupação de uma certa tradução racional das suas intuições poéticas, pela via da reflexão auto-interpretativa, auto-explicativa e auto-justificativa.

É preciso, no entanto, ter presente que se trata de dois momentos de um só movimento de pensamento e não de dois pensamentos autónomos. O momento segundo, racionalizante, continua, em modo de re-flexão, o momento primeiro do espontâneo jacto poético-intuitivo. Ele é, da parte do Pensador, um retomar<sup>16</sup>, uma recuperação desse jacto inicial, tomando-o por conta da razão pensante, para tentar dominá-lo racionalmente, procurando, além de justificar a sua validade própria, compreendê-lo, iluminar-lhe as obscuridades, seguir-lhe reflexivamente a flecha do sentido, em labor hermenêutico ora mais intuitivamente desvelador ora mais em linha quebrada de uma dialéctica de afirmação e negação. É esta continuidade de uma mesma linha ou de um mesmo movimento fundamental do pensamento que faz que o segundo momento participe da natureza do primeiro, permitindo qualificá-lo global e unitariamente como um pensamento poético, que também se pode, fundadamente, a nosso ver, designar por filosofia poética. Assim a si mesmo se compreendeu e se autoqualificou Pascoaes, desvinculando-se do paradigma da ciência e da categoria de pensador filosófico-científico.

---

<sup>16</sup> «Une reprise», como a propósito do pensamento de Pascal diz Ricoeur (*Philosophie et prophétisme I*, in *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Seuil, Paris, 1994, p. 164).

É evidente que uma filosofia poética tem, em relação à filosofia científica, o seu quê de ingenuidade e gratuidade. A adjectivação de pensamento «gratuito e metafórico», filosoficamente ingénuo, já foi aliás atribuída ao pensamento de Pascoaes por críticos eminentes, como António Sérgio<sup>17</sup>, Joaquim de Carvalho<sup>18</sup> e Amorim de Carvalho<sup>19</sup>. Ela carece, porém, de ser correctamente entendida e valorada.

Ele é certamente gratuito, na medida em que, como pensamento genesicamente poético e não obstante o esforço racionalizante em que o Autor o desdobra, carece de verdadeira fundamentação e elaboração racional-científica. Nele, como gosta de repetir o seu Autor, a verdade afirma-se, não se demonstra. As suas razões são, em primeira instância, razões do coração que a razão chega mal ou porventura não chega a conhecer. Porém, em última análise, estas razões são, como tivemos ocasião de ver, razões do próprio ser. A ausência de uma razão pensante abstracta tem aqui a sua contrapartida no pensar em modo concreto de vivência, na qual se compenetraram, em vibração solidária, os diferentes timbres em que ressoa, no coração humano, a voz do ser, testemunhando, como pensa Heidegger, que nós «estamos em relação com o ser por todas as nossas faculdades e todos os nossos modos de comportamento, e não apenas pelo pensar»<sup>20</sup>.

É esta relação viva, concreta e imediata do Poeta à concretude do ser que fundamenta a sua verdade poética. Porque é

---

<sup>17</sup> O juízo de António Sérgio incide directa e expressamente sobre o pensamento saudosista-nacionalista, que considera como «concepção simplista, poeticamente ingénua» (*Despedida de Julieta*, «A Águia», vol. V, 2ª série, nº 28 (Abril 1914), pp. 109-112; reproduzido in SS, 128-131. Citado de SS, 129).

<sup>18</sup> Joaquim de Carvalho, *Reflexões sobre Teixeira de Pascoaes*, in *Os Poetas Lusíadas*, Assírio & Alvim, Lisboa, 1987, p. 22. A ele pertence a primeira qualificação referida.

<sup>19</sup> Amorim de Carvalho, *Deus e o Homem na Filosofia e na Poesia*, Liv. Figueirinhas, Porto, s/d, p.

<sup>20</sup> Martin Heidegger, o. c., tradução e edição citadas, p. 127.

concreta, a verdade do ser «cresce-junto» ou «con-cresce» com o próprio espírito poético do Poeta, a um duplo nível. Primeiro, na concretude em que se identificam e «crescem» juntos o Poeta pensante e o ser pensado; segundo, na própria concretude anímica daquele, em que não há ainda separação funcional da razão pensante e das outras faculdades. A verdade emerge assim a partir da profundidade abissal e fontal, ainda indiferenciada, desse espírito vivendo em simpatia e vibrando em sintonia com o ser. Se há aí uma gratuidade, ela é, antes e acima de tudo, sinónimo dessa espontaneidade em que a verdade do ser se abre à intuição do Poeta, como graça ou dom do mesmo ser, e não obedecendo ao esforço e habilidade deste.

A imediatez e concretude em que a verdade do ser advém poeticamente é que obriga o Poeta a traduzi-la em expressão metafórica. O ser mostra-se aí através de uma roupagem em que, ao mesmo tempo, se dissimula: a roupagem das imagens em que aparece no vasto mostruário da Natureza a que o Poeta-Pensador pertence. Também aqui funciona a dialéctica da aparência e aparição. A metáfora é a aparência que, escondendo a verdade, possibilita todavia a sua aparição. A sua metaforicidade, significando por semelhança e sendo anterior ao discurso especulativo que significa por identidade, como adverte Ricoeur<sup>21</sup>, nem por isso implica incapacidade para exprimir, com densidade filosófica, a verdade que o Poeta *quer dizer*. Se, pelo seu carácter dissimulante, ela reveste o pensamento de alguma obscuridade, por outro lado, pelo que implica de similitude, que é poder de revelação, e, ao mesmo tempo, pela sua condensação significativa, ela permite ao mesmo Poeta dizer a verdade do ser, ainda que dissimulada e, nessa medida, dando que pensar ao intérprete, no seu esforço desvelador de sentido. A verdade poética é uma verdade que dá que pensar. E mais ainda se, como no presente caso, além de metafórica, é eminentemente simbólica.

---

<sup>21</sup> Cf. Paul Ricoeur, *A Metáfora Viva*, pp. 449 e 455-456.

Resta-nos ajuizar da adjectivação, que, neste caso, é acusação, de «ingenuidade filosófica». Ela tem subjacente, uma vez mais, o preconceito do modelo científico como único modelo válido de saber. Mas deixa de ser pertinente a partir do momento em que se reconheça a validade do modo poético do pensar e do saber, no sentido e nos limites já referidos. No verdadeiro pensamento poético, como é o de Pascoaes, a ingenuidade, no seu significado mais profundo, não é sinónimo de acolhimento fácil e apressado de algo como verdadeiro, mas daquela abertura inocente e cândida, desprevenida e pura, ao mistério do ser, que permite a este abrir-se, por sua vez, ao espírito do Poeta como o não faria a mais ninguém. Era essa ingenuidade que ele tinha diante dos olhos quando escreveu: «O que, nos grandes Poemas, me domina, é a visão instintiva do mundo que lhes desvenda novas formas; a emoção directa, inocente, que se apegas; o espanto infantil de quem vê pela primeira vez; a sensibilidade ao contacto do mistério...» (VES, 184).

Se há, de facto, uma ingenuidade poética no autor de *Vida Eetérea*, ela é fundamentalmente<sup>22</sup> desta ordem e representa essencialmente aquela redução epistemológica constituída pela regressão psicológica ao estado infantil, pela qual o Poeta tem acesso àquele segredo virginal do ser que se retrai e se nega aos olhos já profanos e profanadores dos espíritos demasiado adultos<sup>23</sup>. Ela significa aquela atitude do Poeta que, semelhante às crianças e sempre criança em face do mundo, se deixa possuir pelo espanto do seu mistério. É a inocência de um olhar não

---

<sup>22</sup> Tem, no entanto, a sua pertinência a sergiana acusação de ingenuidade com seu significado pejorativo, referida e circunscrita ao pensamento filosófico-ideológico do Saudosismo nacionalista, se não nas suas profundas intuições, em certas tentativas de fundamentação e em certas extrapolações ideológicas e programáticas.

<sup>23</sup> Nesta ordem de ideias, Ricoeur considera que «o discurso poético [...] é aquele no qual a *epokê* da referência ordinária é condição negativa da manifestação de uma referência de segundo nível» (o. c., p. 462).

perturbado pelos preconceitos acumulados pelo senso comum nem pelos conceitos em que o artifício filosófico-científico encerrou a realidade e a desfigurou no seu rosto ontológico ou ontofânico<sup>24</sup>. Inocência ainda de um olhar não perturbado pela ânsia de posse ou de domínio, própria de um olhar que sabe contemplar as coisas gratuitamente, desinteressadamente, deixando-as ser o que são, renunciando a toda a tentativa de manipulação e violação. A ingenuidade poética de Pascoaes é essa «infantilidade», essa candura do olhar, essa proximidade da origem ou do segredo oculto das coisas e, ao mesmo tempo, essa transparência que, sem nada forçar, permite à sua verdade oculta o seu trans(a)parecer, isto é, o seu aparecer de além do seu rosto sensível ou físico, como a sua íntima verdade metafísica.

Aceitar que o pensamento de Pascoaes é, na sua raiz originária, uma filosofia poética é, pois, conceber a sua poesia, não como mera expressão literária de um pensamento previamente

---

<sup>24</sup> Escreve Pascoaes: «A realidade tem muitas faces. Prefiro a primeira, a dos artistas, a que se mostra logo aos nossos olhos. Deve ser a mais sincera.» (HU, 73); e noutra parte: «A verdade das coisas, o primeiro olhar é que a descobre» (LM, 229). E ainda: «Os camponeses, os passarinhos e as árvores, são frutos ainda intactos, que sabem à terra que os criou. Neles brilha a Verdade natural; essa Verdade que, em nós, pobres criaturas racionais, se oculta em artificios. Ai de nós! Que iluminamos e definimos um pequeno espaço da Existência, e imaginamos, por isso, que nada mais existe para além. Pobre ciência, feita de ignorância e vaidade! As almas dos campônios e dos passarinhos ignoram a luz que define, vivem na noite indefinida; e os seus olhos, habituados à sombra natural, descortinam a imagem das cousas como ela é, muito embora indecisa... Vêem o esboço da Verdade; e nós não vemos mais que o nítido desenho da Mentira.» (PL, 122). «A vida verdadeira – pensa ainda o Poeta – é o que era no seu período de inocência, de espontaneidade, no seu ciclo de instinto, de expressão ingênua e directa –, e não a vida trabalhada, afeiçoada a escolas, teorias, preconceitos [...]. Depois, a Vida artificializou-se tanto, desviou-se de tal maneira do seu verdadeiro sentido, que os poetas de hoje [...] precisam de ir beber às fontes religiosas, que murmuram no início remoto dos Povos e das Pátrias» (*O Paroxismo*, «A Águia», vol. V, 2ª série, nº 30 (Junho 1914), pp. 166-168; reproduzido em SS, 175-178. Citamos de SS, 177).

Também Heidegger releva a positividade deste olhar poético sobre as coisas, quando escreve que «na poesia (naquela que é autêntica e grande) reina uma essencial superioridade do espírito em relação a tudo o que é puramente ciência. Superioridade em virtude da qual o poeta fala sempre como se o ente fosse pela primeira vez expresso e interpelado» (o.c., ed. cit., p. 38).

pensado em moldes de pensamento racional e abstracto, mas como evento originário do próprio pensamento. É afirmar a poesia como ontologia, isto é, como o dizer-se do ser pela mediação do Poeta. A linguagem poética não funciona aí, ao menos primariamente, como instrumento do pensamento mas como a própria abertura do ser em claridade de palavra. Pela linguagem poética o ov abre-se em loyos. Dito por outras palavras: o ser é de si luminoso; a sua luz é o seu verbo; e a poesia, a clareira da sua manifestação. É nesta ordem de ideias que Pascoaes afirma que «a inspiração do poeta é a sua identidade com o cosmos, a exprimir-se verbalmente» (HU, 11), porque, no fundo, o Verbo é a «substância originária» do mesmo cosmos (*ibid.*)<sup>25</sup>.

Não foi primariamente, insistamos, no seu esforço de racionalização do pensamento poético que Teixeira de Pascoaes se afirmou como filósofo. Foi no próprio pensamento poético ou nessa filosofia poética que privilegia, no seu filosofar, a escuta meditativa do ser em aparição, sobre o exercício controlado de uma razão pensante do mesmo ser; que privilegia o sentido do mistério sobre a tentação de tudo reduzir a mero problema; que privilegia a compreensão sobre a explicação, a intuição sobre o raciocínio, a expressão literária sobre a expressão conceptual. À questão posta desde o início – filosofia ou delírio poético? – responderemos, pois, concluindo, com estas palavras de Sant'Anna Dionísio: «A grandeza de Pascoaes está no seu delírio. Enquanto outros – todos nós – se submetem à servidão do bom senso, ao despotismo da lógica, ao comércio vil das verdades acessíveis, ele grita e canta na fundura da noite», porque «possui a

---

<sup>25</sup> Assim António Ramos Rosa entendeu o significado profundo da ingenuidade pascoaesiana: «A ingenuidade que porventura existe na obra de Pascoaes não é uma carência estética [nem epistemológica, acrescentaríamos], mas a espontaneidade de um sentimento profundo que se enraíza num húmus tenebroso e trágico, mas que é, ao mesmo tempo, a nascente das iluminações pascoalinas.» (*Pascoaes, poeta ingénuo?*, «Jornal de Letras», ano XIII, n.º 557 (9 a 15 Março 1993), p. 20).

aguda consciência de que a única verídica claridade é a de natureza simbólica»<sup>26</sup>.

## 2. Religião, *hermeneia* e profecia

Enquanto poético, o pensamento de Teixeira de Pascoaes, ao mesmo tempo e, de certo modo, na mesma medida em que se afasta do modelo científico, aproxima-se do modelo religioso. Pensamento de um homem visceralmente religioso, umbilicalmente ligado a toda uma tradição cultural religiosa, em que duas grandes correntes, o Cristianismo e o paganismo, disputam, ao longo dos séculos, a primazia de influência, especialmente ao nível da religiosidade popular, ele ressentia-se naturalmente desse húmus antropológico-cultural em que se enraíza, não apenas na sua matéria temática mas também no seu modelo formal. E de tal modo que, não obstante as suas múltiplas e fundamentais aproximações ao modelo heideggeriano de pensamento – antes de Heidegger e provavelmente sem o ter conhecido, como já notámos – dele poderíamos dizer o contrário do que do pensador alemão disse Paul Ricoeur<sup>27</sup>, isto é, que ele procede de uma escuta mais atenta dos hebreus do que dos gregos. Se há nele alguma particular atenção a estes últimos, não é tanto ao que neles é representativo do pensamento racional-científico, como ao fundo religioso da sua mitologia, especialmente da tradição órfica, que Pascoaes conheceu, e aos resíduos de religiosismo, mais oriental do que grego, ainda presentes no platonismo de que também anda próximo. O Oriente, ou pelo menos a proximidade dele, tem, de resto, uma razoável presença

---

<sup>26</sup> Sant'Anna Dionísio, *O Poeta, essa ave metafísica*, Seara Nova, Lisboa, 1953, p. 37.

<sup>27</sup> Cf. Paul Ricoeur, o. c., p. 475.



na obra, especialmente no seu substracto de misticismo panteístico.

Também nisto o pensamento poético de Pascoaes revela o seu carácter «ingénuo» e «primitivo». Se porventura Aristóteles lesse Pascoaes, certamente que o ligaria aos «primitivos teologizantes» e não aos «que dão as razões do que afirmam»<sup>28</sup>, isto é, ao pensamento poético-mitológico-religioso e não ao científico-filosófico-racional. Se, para desvelar o esquecido mistério do ser e reconduzir o pensamento ocidental ao que considera a sua fonte genuína, Heidegger sentiu necessidade de um regresso ao primitivo pensamento ontológico dos poetas-filósofos gregos anteriores a Platão, Pascoaes sentiu, juntamente com a necessidade de regresso ao pensamento poético enquanto «primitivo», a de reconhecer o seu espontâneo carácter religioso. É que, como ele diz, a vida verdadeira, essa que o era «no seu período de inocência, de espontaneidade, no seu ciclo de instinto [...], se nós a surpreendermos na sua aurora de sinceridade, vemos logo que ela é, por natureza e nascimento –, religiosa»<sup>29</sup>.

É nesse profundo estrato de religiosidade natural, inerente ao fundo anímico de cada ser humano e da humanidade no seu todo, com largas e significativas manifestações na história da cultura, que o seu pensamento mergulha as mais fundas raízes. Desse substracto ontológica, psicológica e culturalmente arqueológico e ancestral é que irrompe afinal a humana, perpétua e irrecusável abertura para o Absoluto ou o Divino, onde convergem e coincidem o absoluto da Verdade, da Beleza e do Ser; abertura originariamente indiferenciada, a exprimir essa primitiva fusão do estético, do religioso e do lógico, enquanto a *poiesis* e o *mythos* não são submetidos ao esforço abstractizante e racionalizante ou desmitologizante do *logos*<sup>30</sup>.

---

<sup>28</sup> Aristóteles, *Met.* B, 4, 100 a 20.

<sup>29</sup> *O Paroxismo*, in SS, 177.

<sup>30</sup> É essa abertura que se define como *éros* em Platão, peso ou amor em Agostinho, sentimento religioso na mitologia, e que, no «primitivo» poeta de *Vida Eetérea*, é, indiferenciadamente, saudade, poesia e religião.

O pensamento poético de Teixeira de Pascoaes anda todo ele atravessado por este fundo de religiosidade arqueológica e ancestral, pela intuitiva percepção do sentido religioso da vida e da dimensão divina do ser ou de que por detrás do mundano se esconde o divino e de que, afinal, o cosmos tem todo ele um carácter sagrado, já que anda, duma forma ou doutra, intimamente impregnado do mistério de Deus. Daí que, ao tentar dar, em *O Homem Universal* e *A Minha Cartilha*, um «resumo elucidativo» das «ideias sentimentais» espalhadas na sua obra, o próprio Poeta-Pensador aceite que elas possam ser classificadas de «religiosas» (HU, 23), porque «representam um conceito religioso da vida» (MC, 5). «Para mim, – escreve – a Vida é actividade, mas, antes de tudo, actividade de alma, contemplação inquieta, ansiosa de penetrar, com uma prece nos lábios, no Templo escuro do Mistério, onde as estrelas ardem como círios e as montanhas são altares.»<sup>31</sup>.

É por esta via, de uma verdadeira sacralização da Natureza, a que acaba por reduzir a própria História, ou da percepção poética de que tudo na Natureza e na vida tem um carácter sagrado e se constitui, perante o olhar poético-metafísico do homem, como teofania ou manifestação do divino, que o pensamento poético de Pascoaes acaba por se constituir como um pensamento religioso. Fundado na escuta religiosa do ser em revelação do seu Verbo divino, e tudo referindo a Deus ou ao divino como o segredo que abre o oculto sentido de tudo<sup>32</sup>, poderia mesmo considerar-se como um pensamento teológico, ainda que não em moldes de teologia científica<sup>33</sup>.

---

<sup>31</sup> *O Paroxismo*, *ibid.*

<sup>32</sup> Como ele escreveu, «O homem é o sacrário onde o Cosmos depositou a sua alma religiosa. Ele representa todos os mundos, todas as estrelas, todos os seres sobrenaturalizados, aptos para a criação de Deus que dê à Vida um sentido superior; um ideal à realidade.» (*Uma carta a dois filósofos*, «A Águia», vol. VIII, 2ª série, nº 43 (Julho 1915), pp. 11-19; reproduzido em SS, 179-188. A citação é de SS, 188).

<sup>33</sup> No Prólogo de *O Homem Universal* Pascoaes parece não querer atribuir esta classificação ao seu pensamento. Escreve, com efeito: «E o verdadeiro assunto deste livro é o drama da vida e o seu actor. [...] E o

Como já se pode ver, não é apenas no seu aspecto material ou temático que o pensamento de Pascoaes é religioso. É-o também, e antes de tudo, no seu aspecto formal, na medida em que se constitui, segundo o paradigma das grandes religiões, em modo de revelação, de *hermeneia* ou interpretação e de profecia. Seguindo particularmente de perto o modelo judeo-cristão de pensar religiosamente o mistério do ser, tal como os profetas bíblicos insistentemente referidos na obra, assim Pascoaes está intimamente convencido de que, através de diferentes linguagens – da Natureza e seus fenómenos, da História e seus acontecimentos, da tradição e seus testemunhos orais e escritos –, o ser fala e nesse ser que fala é o próprio Deus de rosto velado que se revela. Ao Poeta-Pensador compete pôr-se à escuta dessa voz divina do ser, tornando-se seu intérprete, e emprestar-lhe a sua voz, tornando-se seu profeta.

O modelo religioso, hermenêutico e profético tem especial verificação em algumas obras do Pensador, como é o caso dos seus três poemas maiores da fase ascendente da obra, *Jesus e Pã*, *Marânus* e *Regresso ao Paraíso*, o primeiro relevando especialmente do modelo profético, o segundo e o terceiro interpretando em chave religiosa, respectivamente, a condição do ser português e o seu destino, e a condição e o sentido do homem e do ser universais<sup>34</sup>.

O que, de facto, antes de tudo, caracteriza, epistemológica e formalmente, um pensamento religioso – tendo em vista o que se passa com as grandes religiões, com destaque para o Judaísmo, o

---

dramaturgo? Tal questão interessa à Teologia». Acrescenta, porém, logo em seguida: «Mas o drama da vida [...] é profundamente religioso.» (HU, 8). Compreende-se assim, por outro lado, que, em acréscimo manuscrito num seu exemplar pessoal de *Os Poetas Lusíadas*, tenha escrito, a terminar o capítulo I: «A poesia só vale como Teologia» (Vd. Nota do Editor, in PL, 49).

<sup>34</sup> Também as biografias, sem excluir as de Camilo e do próprio Napoleão, ainda que este em modo negativo pelo seu perfil de Anticristo, representam paradigmas, lembrando modelos bíblicos e hagiográficos da atitude religiosa. As próprias conferências proferidas no âmbito da campanha saudosista aproximam-se do modelo formal do sermão religioso.

Cristianismo e o Islamismo – é o ser assumido como um pensamento-mensagem divinamente inspirado, sendo por isso identificado e acolhido como uma revelação divina e como tal transmitido através de uma tradição oral e escrita que o interpreta, actualiza e procura aplicar à vida. A atitude interpretativa está todavia presente desde a origem, sendo por isso a mais determinante. Com efeito, ao assumi-lo como inspiração e revelação divinas, o que os profetas-fundadores estão a fazer é a interpretar como sopro e voz de Deus ou da Divindade um determinado número de «verdades» que se iluminaram na sua consciência. Essa iluminação pode ser experimentada e interpretada como algo de extraordinário, isto é, como obedecendo a uma especial e excepcional providência de Deus, sendo então considerada como revelação estritamente sobrenatural. De um tal estatuto se reclamam as três grandes religiões atrás referidas. Mas ela pode dar-se também de um modo mais natural, e ser assumida com espírito menos ambicioso, a partir da leitura, em chave religiosa, dos sinais ordinários patentes na Natureza ou na História, assumidos como ordinários.

Sem embargo para a sua pretensa condição de profeta da nova «religião da saudade», no caso de Pascoaes, é esta segunda modalidade que se verifica, com a curiosa particularidade de a sua leitura religiosa dos sinais incidir quer sobre os que se manifestam na Natureza quer sobre os que se manifestam na História. O Judaísmo e o Cristianismo – a Bíblia o documenta com abundância –, embora sejam sensíveis aos sinais de Deus na Natureza, sistematicamente olhada como teofânica, privilegiam contudo os seus sinais na História. Deus manifesta-se aí particularmente através de acontecimentos em que se tornam patentes a sua mão invisível e os seus desígnios ocultos. São os actos maravilhosos de Deus (*mirabilia Dei*), que a comunidade crente, judia ou cristã, sempre recorda e revive como fundamento da sua fé e razão para a sua esperança. Já nas religiões orientais o que se privilegia, se não mesmo o que funciona em exclusivo, é a

leitura dos sinais divinos da Natureza, em geral panteisticamente considerada como exteriorização do divino, e que, sendo embora a sua face negativa, nem por isso deixa de se constituir como sua manifestação.

Teixeira de Pascoaes interpreta em chave religiosa a história de Portugal, não sem uma vaga ligação à história universal; e daí decorre o seu pensamento saudosista-messianista. Em alguma medida, interpreta também esta última, designadamente em *Napoleão*<sup>35</sup>. Mas, antes disso, interpreta a Natureza em geral e a paisagem portuguesa em especial em idêntica chave religiosa; e daí advém o seu saudosismo tendencialmente panteísta. No primeiro caso, aproxima-se do modelo judeo-cristão; no segundo, do modelo oriental. No primeiro, a interpretação incide directamente sobre a vida, na sua expressão colectiva, aproximando a história da religião; no segundo, ela incide directamente sobre o cosmos, constituindo-se como leitura místico-metafísica da Natureza.

A preocupação interpretativa de Pascoaes encontra um terreno de particular interesse na história da cultura. Integrando nela toda a história religiosa, à sua leitura interpretativa submete a fenomenologia do paganismo, a mitologia em geral e a mitologia clássica greco-romana em especial, a «Bíblia dos judeus» e o Cristianismo, com os seus dogmas fundamentais, as suas tradições e os seus santos<sup>36</sup>. Da cultura portuguesa em especial, como já

---

<sup>35</sup> Desta obra escreve o seu autor: «Quanto ao Napoleão é o Anticristo depois de Cristo, o bem e o mal formando a acção dramática de [que] resulta a História humana ou a manifestação do Criador através das criaturas» (Carta ao P. António de Magalhães, de 17 Dezembro 1940, in «Rev. Port. de Filosofia», 29 (1973), p. 159).

<sup>36</sup> As biografias de S. Paulo, S. Jerónimo e Santo Agostinho nem são reconstituições histórico-científicas da vida destes santos, nem pura romanceação fantasiosa. São interpretações pessoais dos dados históricos e biográficos de que o autor pôde dispor. Do mesmo modo, em relação a Napoleão e a Camilo. Do *São Paulo*, em particular, escreve Pascoaes: «Eu creio que a minha interpretação do S. Paulo e do Cristianismo é verdadeira...» (Carta a Albert Thelen, citada em

vimos, tornam-se objecto de leitura hermenêutica a poesia e a literatura, a língua e a arte, a tradição filosófica, mitológica e religiosa, designadamente nas suas expressões populares.

Atenção especial lhe mereceram os seus irmãos poetas, em cuja poesia considera que o ser vem, ao longo do tempo, desvelando o seu rosto de mistério<sup>37</sup>. Os grandes poetas representavam, de facto, para Pascoaes, em certa medida, aquilo que os profetas e hagiógrafos bíblicos sempre representaram para as tradições judaica e cristã. Eles inserem-se numa tradição cultural em que a função hermenêutica é essencial. Não são apenas directamente intérpretes da voz do ser, como os autores bíblicos da voz de Deus, mas também de toda a tradição que os precede, na qual o mesmo ser anda já interpretado. Cada um deles reinterpreta e actualiza, a partir do seu próprio horizonte de compreensão e em função do momento histórico que lhe é próprio, essa tradição que assim se torna ela mesma interpretativa. Um poeta leitor de poetas tende a tornar-se intérprete de intérpretes.

É nesta linha que Pascoaes se posiciona, a título muito especial, quando se dá à escrita de *Os Poetas Lusíadas*. Daí que este livro seja uma referência essencial para o estudo da sua ontologia da lusitanidade. Do seu ponto de vista e como já observámos no capítulo precedente, os nossos genuínos poetas «são os intérpretes do que há de mais íntimo e inconfundível na alma e na paisagem portuguesas» (ELS, 49). Ao tomar para si a função e o lugar de último, para o seu tempo, dos poetas lusíadas, o nosso Poeta assume-se mesmo como uma espécie de último e maior de todos os profetas de todo um Velho Testamento, o profeta-precursor que, interpretando os seus antecessores, anuncia

---

Olívio Caeiro, *Albert Vigoleis Thelen no solar de Pascoaes*, Brasília Editora, Porto, 1990, p. 35). O sublinhado é nosso.

<sup>37</sup> Para ele, «Ler os grandes poetas / É percorrer o espaço misterioso / E as amplidões do tempo... / É interrogar a Esfinge» (CA, 193). Por isso gostava de os ler: «Amo os velhos poetas que divagam / Nas trevas do passado, / Resplandecentes de alma, a dimanar / Uma luz sempre nova.» (CA, 200).

já claramente a proximidade do Novo Testamento, por aqueles apenas mais ou menos obscura e vagamente pressentido e pré-anunciado. O texto de *Os Poetas Lusíadas* constitui assim uma espécie de «teologia bíblica» portuguesa, desenvolvida na base da interpretação de uma série de autores cujas obras, no seu conjunto, assumiram para Pascoaes, profeta do Saudosismo, a feição e o valor de uma «Bíblia» nacional ou, pelo menos, duma especialíssima componente dela.

Independentemente do seu conteúdo material, *Os Poetas Lusíadas* é uma obra com particular interesse para o estudo dos processos e da própria teoria hermenêutica de Pascoaes<sup>38</sup>. Dois aspectos nos parecem merecer especial atenção, na medida em que ajudam a melhor compreender o próprio pensamento do Pensador. Destaquemos em primeiro lugar o carácter poético da sua leitura interpretativa. Ela é poética, não no sentido de ser uma leitura puramente subjectiva, sem respeito pelo valor semântico dos textos, mas no sentido de ser uma leitura criativa, *poiética*, tendente a explorar as suas virtualidades de sentido ainda inexploradas, exercendo sobre eles a sua «violência» hermenêutica, extraíndo do dito o não dito. Não deixa de ser curioso que Pascoaes, que certamente não estava apetrechado com o conhecimento das modernas teorias hermenêuticas e das suas técnicas de interpretação, tenha posto em prática, por força apenas da sua própria intuição, uma forma de interpretação textual que sem dúvida as preludia. Significativo é, no plano teórico, este texto em que o Poeta intérprete de poetas, em referência concreta à ideia saudosista-sebastianista que considera subjacente à poesia daqueles, procura fundamentar e justificar a sua interpretação:

Temos de condensar a névoa do sebastianismo; extrair o *definido* incluso no seu *indefinido*, como das seivas da terra o sol extrai o busto de uma flor. Também o pensamento, incidindo sobre a penumbra sentimental, em vez de a dissipar,

---

<sup>38</sup> De interesse semelhante se reveste também *O Homem Universal*, ainda que este mais em relação à sua auto-interpretação, tal como *Os Poetas Lusíadas* relativamente à sua hetero-interpretação.

revela-lhe as formas escondidas na sua própria indecisão. E o que era vago gemido, nubloso queixume, é a palavra que faz a Luz... (PL, 160).

Um segundo aspecto da prática hermenêutica de Pascoaes, em *Os Poetas Lusíadas*, que merece a nossa atenção, é o que se refere justamente ao seu horizonte de compreensão e ao pressuposto fundamental inerente ao mesmo, que é a sua ideia saudosista do nosso génio português, da nossa paisagem, da nossa história e da nossa cultura. É notório que ele tudo interpreta a partir deste pressuposto fundamental, a tal ponto que a ideia saudosista funciona aí como chave hermenêutica decisiva. Esta obra foi a última peça da sua intervenção no movimento do «Saudosismo» e a sua última grande afirmação do respectivo ideário. Quando a escreveu, Pascoaes tinha já a sua ideia saudosista formada, e a tal ponto se deixa conduzir por ela que ela dita a própria selecção dos poetas a interpretar. Essa selecção é por ele justificada na base da distinção entre o que chama a poesia culta e a poesia espontânea (cf. PL, 43-48). Só dos poetas espontâneos trata, porque «na sua poesia melhor se define e revela» o génio da Raça (PL, 47).

Esta postura, porém, ainda que apareça razoavelmente fundamentada e justificada, não deixa de suscitar a questão de até que ponto a ideia saudosista funciona aí como mero juízo prévio, hermeneuticamente legítimo na medida em que o intérprete o sujeita fundadamente à dinâmica da conjectura e da validação, ou antes como verdadeiro preconceito que, funcionando como tal, vicia todo o trabalho interpretativo, levando-o mais a buscar nos textos poéticos a confirmação, a qualquer preço, daquela ideia saudosista do que verdadeiramente a interpretá-los; mais a fazer deles *pretextos* do que *textos*. É uma questão que já aflorámos também no capítulo sobre «A saudade portuguesa». Em nosso modo de ver, Pascoaes move-se em ambivalência e ambiguidade entre uma e outra destas duas posturas hermenêuticas. Na verdade, é inegável, por um lado, que em *Os Poetas Lusíadas*, ele



procede a uma verdadeira leitura hermenêutica de uma parte significativa da nossa tradição poética, aquela precisamente que, em princípio, melhor traduz e representa a nossa identidade cultural como Nação; do tesouro dos nossos poetas extrai coisas velhas e novas, em efectivo e fundado desvelamento de sentido oculto. E nessa medida, pensamos que este livro se impõe efectivamente como uma importante referência em qualquer estudo da identidade cultural portuguesa. Por outro lado, porém, é também verdade que, por vezes, a sua «violência» hermenêutica tende a ser excessiva, acabando por criar sentido *ex nihilo sui* ou sem fundamento bastante nos textos interpretados. Nessa medida, a poeticidade ou criatividade da sua interpretação afasta-se do desinteresse próprio do genuíno pensamento hermenêutico, para se transformar em instrumento previamente interessado de produção de um pensamento que mais se aproxima do ideológico.

Diferente é o que se passa com a ideia de saudade – não já a ideia «saudosista» –, na sua função hermenêutica em toda a obra do Pensador. Essa, sim, funciona aí essencialmente, não como preconceito gratuito mas como pressuposto fundamental, que efectivamente preside a toda ela, como ideia fundadora que é. Na verdade, desde que o Poeta-Pensador trouxe à consciência, à maneira de intuição fundamental originária, a profunda convicção de que a saudade «é o símbolo eterno da Realidade conjugada com a Verdade; quer dizer, do Universo e de Deus» (PL, 172), podemos dizer que todo o seu esforço de pensador se orientou no sentido da interpretação desse símbolo omnipresente e, à sua luz, da interpretação global do mundo e da vida. A ideia de saudade acabou assim por se tornar, no conjunto da obra, não só a ideia-força dominadora e orientadora de toda a sua obra de pensador, mas também o factor mais determinante da sua unidade interna global, tornando-se para o intérprete a chave hermenêutica fundamental.

É preciso finalmente notar que a atitude hermenêutica de Pascoaes se verifica, não apenas em relação à realidade com a qual conviveu – a Natureza, a História, a Cultura, enfim, o ser – mas também, como já tivemos ocasião de referir, em relação à sua própria obra. Dos dois momentos essenciais que se detectam na dinâmica do seu pensar – o momento poético-originário e o momento prosaico-reflexivo – o segundo é essencialmente interpretativo, além de, por vezes, também explicativo, do primeiro. Nele o Pensador procura, em esforço de auto-compreensão, ver melhor o que vivencial e poeticamente ficara envolvido em obscuridade e indefinição. É o momento da «elucidação» (cf. HU, 7), no qual se misturam, sem rigor metodológico, como é próprio do seu génio, acções de leitura interpretativa, de reflexão filosofante e mesmo, por vezes, de explicação pretensamente científica ou, pelo menos, buscando apoio nos dados das ciências<sup>39</sup>.

O modelo religioso do pensamento pascoaesiano, assim como faz dele um pensamento hermenêutico, também lhe determina o seu cariz profético. É que a interpretação do ser, se como tal se constitui como leitura dos sinais em que a sua verdade escondida trans(a)parece, como leitura em chave religiosa tende a identificar o fundo metafísico do seu mistério como o próprio mistério de Deus. E então o Poeta que os interpreta tende a reconhecer-se como câmara de ressonância da voz divina, e nos sinais em que o seu mistério aparece, principalmente se constituídos por eventos ou situações históricas, tende a ver, mais que simples dados, desafios provenientes do mesmo Deus. Os sinais do ser são aí, além de sinais dos tempos, sinais divinos, que

---

<sup>39</sup> Esta busca de apoios científicos é particularmente nítida em *O Homem Universal* e em *Santo Agostinho*. Mas ela está presente desde o princípio do pensamento reflexivo, mesmo na obra em verso, p. ex., na adopção do evolucionismo darwiniano como explicação da visão poética do mundo e da vida e na tese explicativa da génese do génio lusitano a partir da fusão dos sangues semita e ariano.

o Poeta interpreta como apelos para que faça ouvir a voz divina na história dos homens. Para Pascoaes, «poesia sem profecia ou revelação do mistério, é noite sem estrelas»<sup>40</sup>.

No seu pensamento, esta marca profética é típica da fase ascendente da sua trajectória, que culmina com a afirmação e a proclamação do ideário «saudosista». Como escreveu João Gaspar Simões, «havia na poesia desse inspirado arauto do renascimento lusitano qualquer coisa muito mais de acordo com a voz dos profetas do que com a voz dos filósofos»<sup>41</sup>. Começando por se assumir, especialmente a partir de *Jesus e Pã* e *Para a Luz*, como oráculo do Universo e da Humanidade ou profeta cósmico e universal, Pascoaes vai progressivamente imprimindo à sua «profecia» um sentido nacionalista, assumindo-se como profeta da raça lusa. O seu canto poético sobe de tom, como o de Virgílio na IV Bucólica, até se tornar, em *Marânus*, na grande revelação e grande profecia anunciadora de um «novo Deus» e uma nova «fé», portadores de uma salvação para o povo português em situação de extravio e estado de abatimento.

A sua «profecia» aparece aí, de facto, como a outra face da sua *hermeneia*. É porque vive na escuta do mistério ontológico, seja no plano da Natureza seja no da História, que o Poeta se torna o seu intérprete. E é na medida em que o interpreta não para si mas para os outros, que lhe empresta a sua voz, permitindo ao verbo silencioso do ser tornar-se verbo oracular. Interpretando-o, por outro lado, em chave religiosa, o Poeta torna-se profeta, antes de mais, por esta razão de se converter naquele que fala em nome (προ-φητης) do ser divino, pondo-se ao serviço do seu mistério em revelação. Na medida, porém, em que o que se revela é essencialmente o sentido do mesmo ser ou o seu futuro em aberto, ele é profeta também porque anuncia e garante essa clareira de

---

<sup>40</sup> Conferência sobre *João Lúcio*, in SS, 224.

<sup>41</sup> João Gaspar Simões, *A grandeza em Teixeira de Pascoaes*, in AA. VV., *Pascoaes*, comemorando o primeiro centenário do nascimento do Poeta, p. 109.

futuro ou essa promessa de transcendência em que a miséria do presente será superada. A «profecia» é assim a própria experiência da saudade assumindo um rosto público e para o público. É lembrança e esperança, auscultação da origem e pressentimento do fim, memória e antevisão, regressão proto-histórica e projecção meta-histórica. Ela é, em suma, na consciência do Poeta-profeta e em face do vulgo, a memória, a consciência e o projecto da história humano-divina em que um e outro estão lançados e comprometidos. Mais ainda: a experiência da saudade torna-se para ele, não só evocação e invocação, mas também vocação e missão, chamamento e envio.

Enquanto profeta cósmico, Pascoaes aproxima-se do modelo antropológico e existencial neoplatónico. Assume-se como consciência do Universo, microcosmos que re(as)sume em si o cosmos, espaço de ressonância do sofrimento do mundo. A sua elegia saudosa prolonga e traduz a sinfonia patética universal. Enquanto profeta nacionalista, segue de perto o modelo do profetismo judaico. Como os profetas de Israel, sente-se superiormente mandatado para levar ao povo deprimido uma palavra «revelada» de esperança e de salvação. Como eles, sente-se viver num momento histórico de crise, atento aos sinais dos tempos e à voz da Transcendência que por eles se faz ouvir. Denuncia as causas da crise, identificando-as com a infidelidade – que é, no seu caso, infidelidade às raízes nacionais – e o desvio para a «idolatria» – identificado com o culto dos falsos «deuses» que são os pseudo-valores estrangeiros e modernos. Procura despertar no povo a consciência da situação, transforma-a em consciência messiânica, alimenta nele a esperança da salvação. Escandaliza o bom senso, segue o caminho do trans-racional, do misterioso e do inacreditável.

### 3. Naturalismo, misticismo e enamoramento

Enquanto tenso de dizer a verdade secreta do ser, o pensamento de Teixeira de Pascoaes é um pensamento ao mesmo tempo telúrico e místico, resultante de um apaixonado e simultâneo conúbio com a terra e o céu. Ele é, por isso, também, um pensamento estranhamente nupcial, resultante do enamoramento de uma verdade que brota da terra e se abre, no coração do Poeta, em modo de sombra que vagamente se ilumina ou de mistério que veladamente se desoculta, denunciando por detrás de si, na mais secreta intimidade da própria terra, a sua fonte divina e anunciando para além de si o seu esplendor celeste ou a inefável e inacessível beleza do ser, qual revelação-ocultação do seu virginal segredo inviolável. Configurando-se assim como um «misticismo naturalista» (ASP, 118, em nota), ele traduz a quase irresistível tentação de um panteísmo, em que a verdade secreta do ser se identifica com o oculto da Natureza o qual, por sua vez, se identifica com Deus, e em que, por outro lado, o Céu da sua luminosidade aparece como o desabrochado esplendor da terra. No interior dessa tentação, que é atracção de duplo sentido, ele representa, no Pensador, a tentativa de reduzir a uma só a dupla e simultânea fidelidade, de aparente sentido contrário – à terra donde brota a verdade e ao céu onde se ilumina e se recolhe, ao cosmos da sua epifania e ao Deus oculto do seu escondimento<sup>42</sup>.

A sua sensibilidade de poeta-pensador é, antes de mais, uma sensibilidade bucólica, pastoril, que leva consigo, um especialíssimo apego à terra, um sentimento de congénita intimidade com a Natureza. Compreende-se que os dois poemas

---

<sup>42</sup> Esta tentação assim se anuncia já, por exemplo, nestes versos de *As Sombras*: «E a minha consciência se define, / E, amorosa, contempla o grande mundo / Eterno, material, para atingir / O que ele tem de espírito profundo...» (SO, 59).

que, a nosso ver, no seu profundo simbolismo, melhor traduzem a sua fundamental postura de pensador sejam exactamente dois poemas bucólicos<sup>43</sup>. Referimo-nos a *Belo* e *Marânus*. O que neles é profundamente simbólico e paradigmático é essa postura de pastor do ser, que o Poeta-narrador assume na pele dos protagonistas seus *alter-ego*, levado pelo encanto das coisas à permanente escuta do mistério que nesse encanto se anuncia<sup>44</sup>. E dessa escuta sente brotar a revelação da verdade apaixonadamente procurada. É uma verdade que brota da terra. E nisso, o segundo poema, mais complexo e elaborado que o primeiro, é particularmente sugestivo. A verdade-beleza procurada revela-se a partir do seio da montanha, da sua sombra espectral. No auge dessa revelação, que surpreende o pastor-protagonista no seu idílio amoroso com a paisagem e que é para ele o verdadeiro momento nupcial, este sente que ele próprio «Era terra que ouvisse, enamorada, / Seu verbo, todo em flor, na selva escura...» (MA, 295).

Na verdade, o pensamento de Pascoaes, na sua génese poética, é verdadeiramente assumido e dado como um pensamento da terra, que da terra emerge em modo de pensamento espontâneo, antes de se tornar elaborado; inspirado, antes de ser reflectido. A iniciativa pertence à «terra», isto é, ao ser, identificado com a Natureza. Pensador naturalista e primitivo, anterior aos conceitos elaborados e aos livros eruditos, o que ele quis compreender, ao longo de toda a sua vida, foi o segredo oculto desse ser, pela escuta atenta da sua voz de silêncio ou pela

---

<sup>43</sup> Bucólico, aliás, é ainda, a seu modo, *O Empecido*, uma das últimas obras publicadas por Pascoaes e que, a nosso ver, carece de ser lida tendo em conta, além do mais, a chave de leitura da teluricidade e do misticismo da pascoaesiana visão do mundo e da vida. É mesmo bem possível que, no concreto, a melhor chave para a leitura desta novela pastoril seja a leitura de *Marânus*. Confrontem-se especialmente a reveladora cena final da aparição da Virgem, que, ao fim de contas, se identifica com a vaca (em *O Empecido*) e a aparição de Eleonor a partir da sombra do Marão (em *Marânus*).

<sup>44</sup> Assim Marânus «...ia andando, neste doce / Enlevo da paisagem, neste encanto, / Que paira, magoado, sobre as cousas, / Onde, em silêncio, jaz divino canto...» (MA, 165).

leitura meditativa do simbolismo natural em que a sua luz aflora «como um sentido a abrir» (AMA, 110). Por isso, o seu paradigma epistemológico é o do pastor, mais que o do agricultor e nada tendo a ver com o do artesão ou do engenheiro. A iniciativa e o artifício humanos são aí mínimos. No essencial, a verdade advém e é a-colhida como fruto natural da terra. Por isso também, naquilo que de mais profundo o seu pensamento diz, diz-lo, não através de conceitos abstractos, próprios da erudita e trabalhada linguagem filosófico-científica que anda nos livros, mas em metáforas e símbolos extraídos da terra: a noite, a sombra, a luz, o luar, a água, a fonte, o silêncio, a música, o mar, a montanha, o ermo, a névoa, a aurora, o crepúsculo, a primavera e tantos outros.

Mas a verdade, como segredo oculto do ser, é também para o nosso Poeta uma verdade-mulher-amada, que, vinda embora do seio da terra, se dá em aparição do lado de um além metafísico inacessível, tornando-se para ele encantamento e sedução. Esse é o simbolismo essencial da figura alegórico-mítica de Eleonor, em *Marânus*<sup>45</sup>, figura que em si mesma representa, ao mesmo tempo, a verdade do ser e o ser da verdade. Gerada do seio da terra, como a flor aberta do seu mistério, Eleonor é aí a própria «alma aparecida» do pastor-protagonista, «criatura imortal» da sua dor (MA, 167). O que ela representa é a ideal plenitude humana de si, como a própria plenitude do ser, projectada desde o mais íntimo de si, quer dizer, da terra ou do ser, e, como tal, a sua procurada verdade esplendorosa em que o ser e a vida, desvelando o seu

---

<sup>45</sup> Embora perspectivada mais sob o ângulo do amor humano em si mesmo – a que se prende excessiva e limitadoramente – que no da verdade amorosa do ser em geral e do ser português em especial, que Marânus procura e de que recebe a revelação, consideramos todavia em geral pertinente e reveladora, e coincidente com o que aqui se aduz, a interpretação global e sintética que deste poema faz António Cândido Franco, na Primeira Parte do seu livro *Eleonor na Serra de Pascoaes*, Átlio, Lisboa, 1992, pp. 31-44. Incidindo mais sobre aspectos parcelares, mas com a profundidade que conhecemos da autora, merecem uma leitura meditativa os *Três ensaios sobre Marânus*, de Dalila Pereira da Costa, publicados em «Nova Renascença, I (1980), pp. 32-48.

íntimo segredo e desabrochando em esplendor de ser, ao mesmo tempo se iluminam e se realizam oniricamente<sup>46</sup>.

Na obra poética pascoaesiana há, sem dúvida, uma mais que discreta presença da mulher-amada. E é sabido que o Poeta teve os seus amores. Todavia, como já Jacinto do Prado Coelho evidenciou, ao falar do que chamou «o princípio feminino»<sup>47</sup> na obra do solitário de Gatão, o que este, como «enamorado do Absoluto» que sempre foi<sup>48</sup>, «buscava nas mulheres era, platonicamente, um arquétipo, a Beleza imaculada e imarcessível»<sup>49</sup>. Na sua obra poético-filosófica, onde é verdadeiramente a rainha-do-seu-Poema (cf. AMA, 108), a mulher, ainda quando amada e celebrada em si mesma, funciona sistematicamente como símbolo desse o que quer que há de divino ou de absoluto no horizonte da aspiração humana, a um tempo revelado e oculto, sempre sonhado mas jamais atingido<sup>50</sup>. Ela é «o nosso próprio ser posto num vulto maravilhoso» (UF, 14), «a fiel miragem» (AMA, 106) da alma na sua peregrinação em busca de si própria. Assim é dada não só em *Marânus*, mas também já em *Belo* e *À Minha Alma*, e mesmo em *O Doido e a Morte*. É essa beleza-mulher-esplendente-e-nua<sup>51</sup> da absoluta verdade ôntica e

---

<sup>46</sup> Marânus como tal a reconhece, quando lhe diz: «Agora, és a verdade, a luz divina. / E a bruma, que meus olhos abafava, / Condensou-se na forma cristalina, / Irradiante e bela do teu corpo.» (MA, 168); e, quase na «Revelação final» do poema, sentindo-se em si mesmo encontrado na identificação com Eleonor, ouvimo-lo exclamar: «...Ó minha alma! / Sou eu, sou eu!» (MA, 297). Esse é também o sentido essencial que se desprende do poemeto anterior, significativamente intitulado *À Minha Alma*.

<sup>47</sup> Cf. Jacinto do Prado Coelho, Introdução às *Obras Completas*, vol. I, pp. 27-33. Veja-se ainda: Idem, *A Poesia de Teixeira de Pascoaes*, Atlântida, Coimbra, 1945, pp. 57-58; Maria das Graças Moreira de Sá, *Estética da Saudade em Teixeira de Pascoaes*, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, Lisboa, 1992, p. 178.

<sup>48</sup> Introdução citada, in l. c., p. 34.

<sup>49</sup> L. c., p. 32.

<sup>50</sup> Foi desta mulher-arquétipo que o Poeta pôde dizer: «Amo-te, e não te vejo. / Nunca te vi, amor, / Muito embora te abrace a minha dor, / Que é o fantasma ideal do meu desejo.» (VPO, 40).

<sup>51</sup> «Não é a *beleza o esplendor da verdade*, ou a sua nudez, a estátua nua? Esplendor, nudez, verdade, são as três virtudes da mulher.» (SA, 213).



existencial, do homem e do cosmos<sup>52</sup>, que Pascoaes tem no seu próprio horizonte de poeta-pensador. Se há nele uma loucura, ela é, antes de mais, loucura de verdadeiro filósofo que é, ao mesmo tempo, verdadeiro poeta e místico, quer dizer, de enamorado dessa verdade anunciada como esplendente mas sempre distante e inatingível. Como o pobre tolo seu *alter-ego*, loucamente, «Deu-se à mulher, à terra, à noite escura... / A mulher transformou-o num pobre tolo, / Sentimental, aéreo, seduzido, / Preso a um rasto de aroma que se esvai...» (PTv, 325).

Desde o *Cântico dos Cânticos* e o mito de Orfeu e Eurídice<sup>53</sup>, que o pensamento místico tem feito recurso à imagem do amor humano para exprimir esse inefável Absoluto divino que se procura, mais com o coração do que com a inteligência, como irrecusável complemento e plenitude do humano, para cuja expressão não temos palavras adequadas e cuja posse não é dada neste mundo. Para Pascoaes, esse inefável Absoluto, que é Beleza e Divindade, verdade cativante e sedutora, inebriante e enlouquecedora, objecto de procura poética e motivo de êxtase místico, nada, de facto, o exprime melhor que a imagem da mulher-virgem<sup>54</sup> do seu desejo poético-místico:

---

<sup>52</sup> Em referência directa a este escreve Pascoaes: «A Natureza tem duas faces: uma, volvida para nós, toda mulher que se entrega; a outra, é donzela inatingível.» (HU, 45).

<sup>53</sup> Este mito, aliás, além de outros lugares, é referido discreta mas significativamente no início de *Marânus*.

<sup>54</sup> Não parece exacta, nem de bom gosto, a interpretação, ou melhor, a explicação de Alfredo Margarido para a predilecção pascoaesiana pela figura da mulher-virgem. Para este autor, o que se passa é que Pascoaes «revela-se o produto de uma educação pequeno-burguesa, que encara a mulher como o existente que não pode dispor de uma liberdade sexual idêntica à do homem», sendo por isso levado à «idealização de uma mulher-virgem, a Virgem por excelência» (*Teixeira de Pascoaes – a Obra e o Homem*, Arcádia, Lisboa, 1961, p. 112). Margarido parece ignorar o registo simbólico em que sistematicamente funciona a mulher na obra de Pascoaes, e muito particularmente a mulher-virgem.

É ela, o ignoto encanto; a virgem pura,  
A virgem que, no mundo, me empeceu;  
Donzela aparecida no meu canto...

.....  
A noiva eterna e morta do meu ser!  
Aquela que me beija e me deslumbra!  
E, em seus braços de fogo e de penumbra,  
Arrebata meu doido coração,  
Que chora e grita e canta e se extasia,  
E sobe ao reino etéreo da Tristeza,  
Lá, onde finda a luz da Criação  
E a noite do Infinito principia.

É ela, a sombra eterna de beleza  
Religiosa!  
Mostrando a branca fronte esplendorosa,  
Além dos céus...  
Na luz que ela dimana é que aparece Deus.

(SE, 214)

Em Pascoaes, como nos grandes místicos, o ideal de existente e pensador era chegar àquela perfeita união místico-amorosa de uma posse real e plena. Verdadeiramente, porém, por mais que a isso seja tentado<sup>55</sup>, sabe que não há lugar para o festim nupcial, mas somente para o idílio ou o enamoramento. O ideal da posse é irrealizável<sup>56</sup>. O Poeta vai no rasto do seu aroma e essa é toda a sua obra de poeta-pensador. Assim exprime o carácter misterioso e inefável, mítico e místico, epistemologicamente transcendente, próprio de uma verdade que sempre se anuncia

---

<sup>55</sup> Disso nos dá conta o Poeta quando escreve, por exemplo: «Em misterioso espírito vivente / As formas vãs penetro; / E com elas me caso e as toco intimamente, / E a sua sombra beija o meu espectro. / E esse beijo infinito me revela / A Divindade...» (SE, 161).

<sup>56</sup> Particularmente simbólico, quer do seu sentido místico quer da impossibilidade da posse é, em *Marânus*, o «lugar onde» do encontro quase-nupcial do pastor-protagonista com Eleonor. É no alto da montanha que ele se dá, aí, nessa «...mística paisagem, onde o céu / Se casa intimamente com a terra» (MA, 188). A «sagrada montanha» aparece aqui como espécie de Monte Tabor, onde a mítica mulher-amada, «imagem do sonho e do mistério» (MA, 198), símbolo mítico dessa verdade-beleza procurada, se transfigura na própria sombra da montanha. É então que o pastor-protagonista a provoca: «Sombra da terra, fala! Ó tu, que és feita / Talvez de toda a luz que tem o céu!» (MA, 203). E é então que, em verdadeira hierofania, ela lhe faz ouvir a sua revelação. Não, porém, despindo a sua nudez esplendorosa, mas em aparição-revelação a partir da sua sombra de mistério onde castamente se recolhe.

para além dele e sempre se recata ciosamente no oculto de um intocável segredo, como o que, na mulher, «é vedado, oculto e virgem» (MA, 177)<sup>57</sup>.

A mística relação do Poeta com a verdade, metafísica e divina, será assim apenas uma estranha hierogamia ou, como atrás dissemos, um encontro estranhamente nupcial. Na realidade, remetendo-se aquele a uma postura de infinto respeito epistemológico, com renúncia a toda a tentação violadora própria do filósofo curioso, ela será apenas um perpétuo jogo de poeta (e)namorado. O Poeta-Pensador apenas em sonho fantasiante a pode possuir. Ele sabe que «desvendar é desflorar» (SP, 91) e que «o desejo satisfeito é cinza» (HU, 181)<sup>58</sup>. Forçar seria violar, quer dizer, anular o seu mistério. E nem o Poeta quer fazê-lo nem ela o consente. Por isso, reconhece que «o sábio deve ser casto, perante a realidade, e é. Que remédio! Não a alcança, e vive a perseguir a deusa fugitiva» (HU, 182). É esse sentido de castidade ou pudor epistemológico que faz com que, nos momentos mais altos da sua sedução, em vez de ceder à tentação de a despir e possuir na sua nudez, prefira revesti-la das roupagens simbólicas da sua fantasia, em epistemológico respeito pelo seu carácter inefável. Deixando que permaneça na ambivalência do seu mistério, em revelação e ocultamento, o verbo em que a traduz permanece ele próprio «frase da meia-luz», «verbo escuro», «místico pudor» (VES, 9).

---

<sup>57</sup> Terá porventura Pascoaes sofrido influência de Sampaio Bruno? Não deixa de ser curioso o que este escreveu nesta ordem de ideias, em obra cuja primeira edição é de 1902: «A transcendentalidade guarda e guardará a sua virgindade. A vossa curiosidade é impotente. Não a forçará; não a seduzirá; não a reduzirá. A transcendentalidade é insusceptível de estupro. Oferece-se, coqueteia connosco; faz-nos negaças. Mas a conquista é impossível.» (*A Ideia de Deus*, Lello & Irmão – Editores, Porto, 1987, p. 105). No mínimo, é efectivamente curiosa a coincidência dos pontos de vista e da imagística expressiva.

<sup>58</sup> Assim a virgem Eleonor avisa Marânus: «Ai dos que tocam, / Tomados de loucura e de vertigem, / A fonte donde as lágrimas dimanam!» (MA, 293).

A consequência natural desta dupla condição da verdade – a sua atracção sedutora e a recusa da sua posse – é que, paradoxalmente, o idílio se transforma em drama. É o drama da inacessibilidade de uma verdade-mulher-amada que sempre lhe aparece como uma verdade-mulher-ausente. Daí que o seu pensamento se constitua também inevitavelmente como um pensamento saudoso. A verdade-paixão do Poeta, como se deduz da própria alegoria da pastora de *Marânus*, só em saudade pode ser possuída, isto é, em presença de ausência, que é, na verdade, ausência de presença. O conhecimento da verdade metafísica é apenas saudade dela. O conhecimento saudoso será nele o sentimento, a um tempo doloroso e amoroso, feito pressentimento, dessa verdade escondida ou verdade-mistério, como o segredo vedado da mulher que se ama e que ao mesmo tempo, em feminino *sim e não*, se oferece à desocultação e se recata no escondimento<sup>59</sup>.

Esta mesma dialéctica da procura e do respeito, da sedução e da recusa, exprime-a Pascoaes em alusão à demanda de Eurídice por Orfeu, no obscuro reino dos infernos, e à sua fatídica tentação de a olhar face a face antes de atingir o reino da luz<sup>60</sup>. É sabido que Orfeu pagou caro a cedência à tentação, pois viu, com desespero, Eurídice esvair-se em sombra e regressar de novo à nocturna região do escondimento<sup>61</sup>. «Ai de ti, Orfeu! – comenta o Poeta – Tentaste ver o que não é para ser visto!» (VES, 158). O mito traz à luz, simbolicamente, a antinomia de Apolo e Dionísio,

---

<sup>59</sup> Assim Eleonor se define como «aquela que é amada e que não ama», porque o seu ser «é eterno e virginal» (MA, 180). No instante supremo da sua revelação, Marânus, ansioso, apressava-se a provocar a sua posse. «Mas, depressa, Eleonor (visão estranha!), / Num secreto desejo feminino, / Ocultou-se no espectro da montanha» (MA, 205).

<sup>60</sup> O mito de Orfeu e Eurídice é narrado por Virgílio no Livro IV das *Geórgicas*.

<sup>61</sup> Uma alusão indirecta a esse retraimento da verdade metafísica, que jamais se mostra face a face, é feita por Pascoaes no Canto XVIII de *Marânus*, onde assistimos ao afastamento de Eleonor, que se esfuma «no limbo da distância...» (MA, 296).

da luz diurna e da luz noturna, do claro dia da verdade e do discreto luar da sua aparição, ou, se quisermos, do racional e do irracional, da razão clarividente e do sonho fantasiante. Interpretando o mito e as suas valências, Pascoaes pensa que o conhecimento da verdade metafísica só pode dar-se pela via do sonho, nessa clareira de luar que nele se abre. Pois, afinal, o que é Eurídice? «Ela é o sonho, enfim, – essa realidade em que o homem, simples figura imaginária, não pode acreditar.» (VES, 160), responde em paradoxo e ironia. A verdade metafísica, sendo para o Poeta a própria realidade transfísica em aparição, apenas se entremostra na visão onírica. Neste sentido é que a própria vida é sonho e, «como sonho, se desfaz, no infinito, para que este não seja iluminado ou violado, e permaneça como perpétua fonte de poesia. Sem mistério nem há Poesia nem há Deus.»<sup>62</sup>.

No fundo, o pensamento poético de Pascoaes, enquanto pensamento da verdade metafísica do ser, sendo um pensamento tensionalmente onírico e extático, religioso e místico – saudoso, numa palavra, – é, a seu modo, um pensamento-adoração, que leva consigo a convicção de que «conhecer e adorar é o nosso destino verdadeiro» (SP, 40). Um pensamento que sabe que o nosso conhecimento acaba em adoração é um pensamento que se

---

<sup>62</sup> *A Alma Ibérica*, in SS, 253-254. Pascoaes coincide com a tradição da metafísica grega e cristã na convicção do carácter metafísico da verdade última do ser, carácter que lhe confere transcendência epistemológica, na medida em que supõe que ela ultrapassa a humana capacidade da sua visão face a face. Naquela, porém, especialmente desde Santo Agostinho, essa incapacidade é traduzida pela impossibilidade de expressão em conceitos próprios, sem prejuízo todavia para o seu conhecimento certo pela via da demonstração racional e apenas exigindo a sua expressão em conceitos analógicos. Diferentemente, o Poeta de Amarante traduz a mesma incapacidade por impossibilidade não só de expressão em quaisquer conceitos racionais, mas também de conhecimento por via racional. Reserva assim, como vimos em capítulo próprio, o seu conhecimento para a via sentimental poético-saudosa e a sua expressão para a linguagem poético-fantástica ou simbólico-mitológica. Onde aquela tradição conjuga o indizível com o dizível, Pascoaes, seguindo a tendência de todos os místicos, tende a enfatizar o indizível, isto é, a realçar o mítico e misterioso do mistério.

sabe pequeno e fraco em face da grandeza misteriosa da Verdade. Na sua atitude epistemológica, leva implícita a confissão daquela *docta ignorantia* que é a sabedoria de todos os místicos. Ergue-se nas asas místicas do sonho, em tensão saudosa, dobrando todavia os joelhos e dobrada mantendo a razão metafísica diante do Mistério, consciente de que

Se a distância da cousa bem amada  
O amor humano e frágil diminui,  
Ela conserva, acesa e despertada  
A celeste e perfeita adoração.

(MA, 300)

Foi dessa Verdade-Mistério, reconhecida como transcendente e metafísica, que o Poeta viveu toda a vida poeticamente enamorado, não fosse ele, no feliz dizer de Joaquim de Carvalho, «o mais vibrátil poeta-metafísico da linguagem portuguesa»<sup>63</sup>, sensível como nenhum outro a essa Luz inacessível que se anuncia em claridade de luar no próprio seio da noite em que se recolhe. Foi, afinal, de si mesmo, a um tempo «ave metafísica», telúrica e mística, que escreveu em *O Doido e a Morte*:

Voa dentro de mim um rouxinol,  
Que espreita a luz do luar pelos meus olhos  
E toda a noite, extasiado, canta!

(DM, 265)

#### 4. Contradição e drama

Em diversos lugares do nosso discurso, fizemos já alusão ao carácter dramático e também dialecticamente contraditório, quer do pensamento quer da personalidade de Pascoaes. O seu drama

---

<sup>63</sup> *Compleição do patriotismo português*, in Joaquim de Carvalho, *Obras Completas*, vol. V, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1987, p. 129.

alimenta-se de diversas fontes e manifesta-se em diversas linhas, reflectindo, de facto, antes de mais, a própria condição dramática em que Pascoaes se experimenta como existente. Enquanto pensamento genesicamente vivencial, ele é pensado em drama, nesse drama que é a própria existência dramática do Autor traduzindo-se em vivência poética. A sua obra anda cheia de testemunhos disso, reflectidos na própria linguagem onde abundam termos e expressões próprios do campo semântico do drama: ansiedades, inquietudes, aflições, medos, desesperos, choros patéticos, gritos, rezas... acompanham o Poeta-Pensador como se fossem eles próprios companheiros do seu drama de vivente e de cogitador do enigma da vida.

Mas o pensamento pascoaesiano torna-se dramático a título próprio e no seu próprio terreno, em razão da dificuldade de pensar e especialmente da dificuldade de conhecer aquela verdade que através desse pensamento é procurada. O drama é, fundamentalmente, como acabamos de verificar no apartado anterior, o de um homem simultaneamente sedento de luz e consciente do carácter nocturno ou misterioso do ser, o de um espírito particularmente sensível à dimensão metafísica do real mas que vê sistematicamente a recusa do invisível em se tornar visível, do mistério em se tornar claridade. Este drama de pensador em «ansiedade trágica de ver» (CA, 156) perpassa as páginas da obra poética de lés a lés, conhecendo todavia alguns momentos de particular intensidade. Alguns são momentos episódicos, como os que inspiraram a escrita de *Para a Luz*,

*Elegias, Elegia da Solidão, O Bailado, O Pobre Tolo e Cânticos*<sup>64</sup>. No fundo de todos está, como quer que seja, o drama estrutural.

De facto, enquanto poeta-pensador metafísico, Pascoaes é a antítese de Alberto Caeiro. Para ele, existe um sentido oculto das coisas que é essencial desocultar. Se Caeiro representa a renúncia – apesar de tudo, mais em intenção que em realidade – à procura metafísica, fugindo assim ao drama do sentido, Pascoaes representa essa procura assumida, por mais dramática que ela se averigue. E mais dramática se torna especialmente quando a questão metafísica se converte em questão teológica, já que ele sabe que só a certeza de Deus ou da Divindade conferirá pleno sentido ao mundo e à vida. Pascoaes viveu intensamente este drama, sobretudo na segunda grande vertente da vida e da obra.

António de Magalhães observou, com justeza, que o drama de Pascoaes pensador foi essencialmente a «luta entre a consciência saudosa e a consciência abstracta», que nele se traduz em luta «entre

---

<sup>64</sup> Um destes momentos representa, sem dúvida, o clímax dramático de toda a vida e obra do Pensador. É o momento da grave crise de identidade que se abate sobre ele, precisamente como pensador, após o desaire da campanha saudosista. Pascoaes alimentara algum tempo a convicção profunda de ter tido acesso ao sentido da vida, julgara estar próximo da luz da verdade apaixonadamente procurada. Afinal, parece pensar agora, se calhar foi tudo uma ilusão. O sonho dourado transformou-se então em pesadelo, o pesadelo da loucura, vivido em ironia nesse grave poema dramático que é *O Pobre Tolo*. Tudo agora é dúvida e confusão. Pascoaes é esse tolo, e «O tolo, como as crianças, acredita. / E descrê, como os velhos. Mas a crença / E a descrença originam essa dúvida / Em que o pobre maluco se debate! / Afirma e nega! É sim e não: talvez!» (PTv, 323); «O tolo fala, / No seio duma nuvem. Quer vencer / A confusão, e apenas entremostra / Numa clareira azul o seu perfil.» (PTv, 227). Há de vez em quando uma promessa de sol, «Mas o tolo / Não acredita na promessa; é velho / Adão desiludido...» (*ibid.*). Com amargura, o Poeta-narrador dirige ao pobre tolo este lamento, que é lamento pela sua própria sorte: «Tu meditas, estudas; e, por fim, / Confundes tudo; e as nuvens te dominam; / Desfaleces, cansado...» (PTv, 264). Sorte de pensador desiludido a quem não resta senão viver o drama da sua desilusão: «Representa o teu drama, pobre tolo!» (PTv, 231). *Cânticos*, da mesma época, constitui outro importante testemunho deste momento dramático.



o sentimento certo e a inteligência incerta»<sup>65</sup>. Foi a luta entre o coração e a razão, entre o homem religioso por natureza e o agnóstico por formação, entre o poeta espontaneamente metafísico e afirmativo e o filósofo reflexivamente bloqueado e titubeante. Vimolo particularmente no capítulo sobre «O Deus da saudade». Na verdade, a sua «ansiedade trágica de ver» só é trágica – já sabemos que o Poeta se move, mais propriamente, entre o trágico e o dramático – porque o coração já vê, mas vê cegamente e tem necessidade de ver claramente, precisa de razões da razão para confirmar com solidez as razões do coração. Não tendo sido capaz de converter em paradoxo a fundamental contradição do ser que na experiência saudosa dele instintiva e intuitivamente se revelava, laborando sempre na dificuldade de realizar a operação de traduzir e fundamentar em discurso racional ou em razões da razão o pressentimento ou as razões do coração, movendo-se sistematicamente no horizonte fechado do seu imanentismo ontológico e do seu agnosticismo racional-metafísico, acabou por, no plano da reflexão racional, considerar a contradição como lei imanente do próprio ser, e a si próprio se considerar como um absurdo vivo<sup>66</sup>.

No interior desse sentimento de absurdo, entretanto, Pascoaes jamais se acomodou pacificamente, em definitiva renúncia a rasgar, no horizonte fechado do seu existir, uma abertura de sentido. Daí a persistência do seu drama de pensador, que por isso permaneceu drama, sem lugar para o absoluto desespero trágico. A razão do coração, não sendo embora razão da razão, era todavia para ele uma

---

<sup>65</sup> António de Magalhães, *Da História à Metafísica da Saudade*, in Afonso Botelho e António Braz Teixeira (selecção e organização), *Filosofia da Saudade*, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa, 1986, p. 269.

<sup>66</sup> «Sou e não sou. Duvido e creio. /.../ Rezo, blasfemo e grito. Sou demónio, / Sou anjo. Vou ardendo em labaredas, / E vou deixando atrás de mim um rasto / De cinza e de silêncio.» (CA, 212); «Sou um absurdo; e é este absurdo que me sustenta entre a realidade inferior e o sonho etéreo» (PTp, 110).

razão. E era o bastante para fundar e alimentar nele uma fé, que, por sua vez, sustentava uma esperança, a confirmar, se não neste mundo, no além da morte ou na hora luminosa do «encantamento da Plena Luz» (MC, 18). A própria «entrega à expansão verbal», como notou Fernando Guimarães, é significativa deste «ambíguo compromisso» entre a permanente afirmação da indizibilidade do mistério e a irrecusável necessidade de o dizer<sup>67</sup>.

Como já observámos, não é fácil emitir um juízo definitivo sobre o «porquê» último, ou os «porquês», desta postura epistemológica ante a verdade última do ser, que ele sempre buscou como esse «inefável divino pressentido» (CA, 182). Pensamos todavia que o seu drama de pensador não resultou apenas da própria natureza metafísica e misteriosa da verdade que procurava, mas também dos bloqueios de diversa ordem que fizeram da sua mente uma mente estruturalmente incerta e contraditória, mais propícia ao balanceamento entre o *sim* e o *não* do que à superação dialéctica definitiva deste por aquele. Já tivemos também ocasião de observar que esta era não só filosoficamente mal formada, mas também positivamente deformada pela herança cultural mais próxima que lhe coube em sorte e pela sua própria congénita maneira de ser. Todos esses factores explicam, em boa parte, esse seu carácter estruturalmente ambíguo e contraditório. De facto, no espírito do Pensador cruzavam-se e entrechocavam-se ideias, sensibilidades e tendências que umas às outras se contradiziam: o congénito religiosismo e o racionalismo teológico, a simpatia pelo Cristianismo e a simpatia pelo paganismo, a necessidade de uma fé que sustentasse a vida e o esvaziamento do valor racional da mesma, a afirmatividade do coração e o agnosticismo da razão, a afirmação de uma dimensão transcendente e metafísica do mundo e a sua redução à imanência física, a necessidade de descansar numa verdade certa e

---

<sup>67</sup> Fernando Guimarães, *Poética do Saudosismo*, Editorial Presença, Lisboa, 1988, p. 33. A ânsia do Poeta é a de tocar o próprio Verbo oculto por detrás das coisas: «Se eu pudesse num cântico exprimir / A luz que nasce e morre dentro em mim? / Se eu pudesse dizer a última palavra, / Irmão do Verbo original /.../?» (CA, 182).

a perpétua recusa desse repouso. A sua busca da verdade deu-se no interior desta teia de contradições em que, mais consciente ou mais inconscientemente, andou enredado.

Concordemos que não era fácil a um tal espírito resolver a aporia da aparente contradição do ser pela via da superação racional, convertendo a contradição em paradoxo e o aparente absurdo em simples verdade misteriosa, cuja pertinência se revela sentimentalmente na saudade e cuja fundamental afirmação racional não seria mais que exigência de um princípio de inteligibilidade ou de não-contradição correctamente entendido, ao qual, de resto, diversas vezes se submeteu instintiva e inconscientemente. Era, afinal, a esse princípio que, sem o saber ou sem o reconhecer, Pascoaes estava fazendo apelo quando considerava que o absurdo que estava na base do seu drama de pensador, a dinamizar dialecticamente o interminável bailado do *sim* e do *não*, era, ao fim de contas, um «absurdo lógico» (HU, 69) e que, conseqüentemente, «racionalizar o absurdo é a própria actividade da razão» (SA, 296).

Essa actividade, tendente a reduzir o anti-racional a racional, exerce-se, pensa ele, seguindo racionalmente a absurdidade bailante do ser na sua dupla face de *sim* e *não*. Sendo o pensamento actividade do ser mediante o homem, a actividade da razão segue a interna contradição deste, o seu próprio abrir-se e fechar-se, num movimento de auto-revelação ele mesmo contraditório. O princípio de contradição, que é, antes de mais, um princípio ontológico, acaba assim por ser, para Pascoaes, simultaneamente um princípio epistemológico e um processo metodológico. Como se vê, porém, a contradição acaba por se revelar aí não uma contradição fechada e definitiva, mas uma contradição aberta e dinâmica, quer dizer, um modo de ser e de pensar tendente à superação do *não* pelo *sim*.

## 5. Indefinição, indecisão, inacabamento

Em estreita relação com a dificuldade pascoaesiana de pensar, em geral, e com a ambiguidade do pensamento em especial, estão ainda as três últimas marcas que vamos analisar: a indefinição, a indecisão e o inacabamento. Elas têm a sua verificação quer nos diferentes temas, partes integrantes e fases, quer no pensamento global, que se apresenta assim qual esboço de uma ideia sem dúvida profunda mas cujos contornos definidos, conclusivos e definitivos sempre escapam ao Pensador. É o que podemos chamar uma sinfonia a vários títulos incompleta.

A indefinição estava na alma do Poeta, fazia parte da sua *forma mentis* de nórdico romântico, como ele próprio reconhecia quando escreveu: «Em mim é tudo névoa de fumo, nuvenzinha roxa e doirada que, numa tarde longínqua, se me introduziu na alma» (BA, 15); ou quando se caracterizou: «eu sou profundamente nórdico, brumoso...» (VP, 265)<sup>68</sup>. Não admira, por isso, que a indefinição acompanhe a totalidade das suas produções literárias, ainda que tenha mais presença no verso que na prosa. Há talvez uma única relativa excepção, em *Arte de Ser Português*, onde inclusivamente o Autor se esforçou por estabelecer algumas definições, o que se explica pela sua intenção didáctica. O modo indefinido anda reflectido na própria linguagem usada por Pascoaes, especialmente na poesia, onde abundam termos e expressões, directas ou metafóricas, que dela relevam, tais como: indefinido, vago, névoa, bruma, nevoeiro, nuvem, penumbra, fumo... É o seu jeito negativo de mau arquitecto do pensamento, que ele denuncia na personagem do pobre tolo:

---

<sup>68</sup> «Sempre confundi tudo neste mundo. Nunca tive a visão das linhas demarcatórias. Definir é, para mim, um impossível.» – escreve ainda na carta inédita a João Correia de Oliveira, que reproduzimos em Apêndice.

Foge-te a alma em lívidas palavras.  
Desejas dominá-la e condensá-la  
Em perfeita e real arquitectura.  
A névoa em que trabalhas não sustenta  
As formas que lhe imprimes; e, ondulado,  
Apaga-se, por fim, no céu azul.

(PTv, 222)

A indefinição liga-se também com o modo expressivo do pensamento, que, além de poético, se aproxima do romantismo e do simbolismo na mesma medida em que se afasta do classicismo e do parnasianismo. O grande valor expressivo da sua poesia e da sua linguagem poética em geral é o da sugestão simbólica e metafórica, não o do conceito rigoroso e científico. Pascoaes é muito mais filho de Dionísio que de Apolo. O seu reino é o do luar nocturno, não o da claridade diurna. A força anímica que traz o pensamento à linguagem não é a da razão clara e distinta, mas a do sentimento arracional e obscuro. E, como ele diz, «não há sentimentos terminantes ou em nítido recorte» (SP, 27)<sup>69</sup>. A experiência sentimental de Pascoaes foi fundamentalmente a sua experiência da saudade, que é, de sua natureza, efectivamente, um sentimento indefinido, além do mais pelo seu carácter pré-lógico, primordial e abissal, que concentra em si indiferenciadamente, em emergência fontal unificada e confusa, a diversidade das linhas em que a vida anímica, em momento ou momentos ulteriores, se explica ou se desdobra<sup>70</sup>.

A esta raiz subjectiva da indefinição acresce, e com ela se conjuga, uma raiz objectiva. É que o seu objecto fundamental é a dimensão metafísica do ser, o seu lado trans-aparente ou trans-diurno, aquele que, pertencendo ao reino da noite ou do mistério, só aparece na luz em vaga claridade de luar. Perante os que o

---

<sup>69</sup> Que poderia daí resultar? «Da minha experiência sentimental resultou determinada concepção das coisas, esparsa em névoa poética e mal definida ainda neste volume em prosa», responde em *O Homem Universal* (HU, 118).

<sup>70</sup> Veja-se, a propósito, Ramón Piñeiro, *Significado metafísico da saudade*, in Afonso Botelho e António Braz Teixeira, o. c., p. 434.

acusavam de pensador confuso, «obscuro, nublado, incompreensível», o Poeta-Pensador explica-se e justifica-se: «Esta confusão significa distância, longínquo, afastamento. Quem divaga no *fim* das coisas, nesse remoto litoral, veste-se de sombra crepuscular»; não se pode «descrever as trevas com palavras luminosas» (HU, 119-120).

Mas a indefinição pascoaesiana é mais vasta e abrangente, na medida em que, mesmo quando o pensamento incide conjuntamente sobre a dupla face, física e metafísica, do ser, também aí reflecte, na sua ambiguidade e indefinição formais, a ambiguidade e indefinição materiais. É que, para Pascoaes, como vimos ao falar da sua ontologia, toda a realidade é estruturalmente ambígua. Nela, toda a dualidade se resolve em unidade e vice-versa. Físico e metafísico, real e ideal, imanente e transcendente, natural e sobrenatural, material e espiritual, são apenas duas faces de um mesmo ser. Entre elas não há ruptura mas continuidade, não há distinção essencial mas mesmidade. A ausência do conceito de analogia, que concilia, sem os confundir, o idêntico com o diverso, acaba por se traduzir numa visão unívoca do ser, a qual, por sua vez, se traduz necessariamente em ambiguidade, confusão e indefinição<sup>71</sup>. A indefinição torna-se assim, não apenas limitação inevitável do pensamento, mas também opção consciente do Pensador, que está convencido de que «uma definição terminante é sempre falsa» (HU, 24). Por isso, exclama, em *Verbo Escuro*: «O' palavras indecisas, nevoentas do sonho que as gerou! Verbo escuro do meu pressentimento [...]... Eu amo a tua imperfeição igual às cousas.» (VES, 98).

---

<sup>71</sup> Daí que, sem prejuízo para as virtualidades semânticas da metáfora-símbolo tantas vezes utilizada, Pascoaes considere que «O luar é para as almas de luar / Que adoram a penumbra e aquele vago / Em que todas as coisas se indefinem, / E são revelações misteriosas / Do espírito infinito da Natura.» (PTv, 305). Onde o Poeta diz «infinito» leia-se «indefinido», conceito que – já o sublinhámos – frequentemente aparece na obra assim expresso.

Mas a indefinição, em Pascoaes, não deve entender-se apenas em sentido estático, como ausência de fronteiras (lat. *finis*) perfeitamente delimitadas nas ideias do seu pensamento. Há nele também uma indefinição dinâmica, sinónimo de indecisão, oscilação, ondulação. Já o indicíamos, designadamente a propósito do que, em relação ao processo de pensar, chamámos o pensamento oceânico ou aquático. A indecisão ou indefinição dinâmica incide, antes de mais, sobre os conceitos e resulta, como tal, da própria indefinição estática. Uma indefinição implica sempre uma certa contradição, um simultâneo sim-e-não. Nessa medida, ela leva consigo a exigência dialéctica de superação. A indecisão da ideia, que implica um certo mal-estar entre o sim e o não, postula a decisão pelo sim ou pelo não, e nessa medida ela mantém o pensamento tenso e activo, instável, sempre na procura de um verbo que melhor traduza a verdade que se quer captar e exprimir<sup>72</sup>. Nesse sentido é que Pascoaes pensa que «só vivem as ideias indefinidas ou no seu esboço emotivo. Desenhadas, morrem» (SA, 31); «Ai do pensamento que se mostra definido! Torna-se estéril e mesquinho...» (VES, 157)<sup>73</sup>.

Mais grave, porém, que a indecisão conceptual é a indecisão que incide sobre o juízo, a hesitação entre a negação e a afirmação, em suspensão do assentimento, em incerteza ou dúvida, portanto. Ela reflecte-se na própria escrita, na multiplicação de expressões dubitativas, do género «talvez», «quem sabe?», «parece», «creio que». Já lhe fizemos referência

---

<sup>72</sup> Já Alfredo Margarido chamou a atenção para esta dialéctica que chamou do «escrever reescrevendo». Nós diríamos, em consonância, do pensar repensando, sempre em novas tentativas de aproximação, em novos esboços que ora se completam ora se anulam uns aos outros, na busca de uma verdade cujos contornos exactos sempre escapam ao Pensador. (Introdução a *O Bailado*, Assírio & Alvim, Lisboa, 1987, p. XVI). As observações produzidas por Margarido referem-se todavia, indiferenciadamente, ao plano do pensamento e ao plano estético da escrita pascoaesiana.

<sup>73</sup> Para Pascoaes, «distinguir é um dom racional, e a base da Filosofia medievá, apoiada na última cristalização das cousas, sólida, profundamente sólida, aristotélica, e não fluidica ou platónica.» (EMP, 257).

bastante, especialmente a propósito do carácter dramático e contraditório do pensamento, onde também apontámos como testemunho mais eloquente *O Pobre Tolo*, com o seu protagonista simbolicamente no meio da ponte, hesitante, incerto, entre um *sim* desvelador de sentido e um *não* que sempre lho recusa: «Chamam-te duas vozes. Para quê? / Não te decides nunca. Não resolves / Tomar um rumo definido. Hesitas... / A contrárias tendências obedeces, / E te vais conservando no equilíbrio, / Instável, doloroso, em que resistes / À tentação do Abismo...» (PTv, 222).

Nesta obra, curiosamente, o Poeta faz uma quase subtil distinção, que não convém passar despercebida, entre loucura e idiotia: «A loucura é tragédia. A idiotia / Uma branda elegia; mas, às vezes, / De exaltada, arrebatada o pobre tolo / Para os confins do humano sentimento... / E deseja subir, ultrapassar / As alturas da noite, a negra abóbada, / E penetrar no reino da Verdade!» (PTv, 290). Pascoaes conheceu uma e outra destas duas «patologias». Algumas vezes caiu no desespero filosófico do cepticismo, daquele «E paio em mim suspenso... / Vogo na solidão, em pleno Caos...» (CA, 158). Todavia, a sua postura habitual – e parece ser esta a mensagem final de *O Pobre Tolo* – é antes a que o aproxima da «idiotia», quer dizer, dessa «branda elegia» entre o *sim* e o *não* de uma verdade pela qual se sente arrebatado e que se esforça, apesar de tudo, por alcançar, acreditando que ela existe. Aqui a indecisão, longe de ser dúvida final, suspensão definitiva, é antes dúvida dinamizante, ondulação dialéctica de *sim* e *não*, na procura tensa, sempre contrariada mas jamais abandonada, de um *sim* sempre adiado. De facto, Pascoaes, apesar do seu temperamento visceralmente anti-dogmático e por mais que tenha convivido com a dúvida, foi sempre adverso do cepticismo enquanto postura definitiva perante a verdade. São dele estas palavras, curiosamente escritas n'*O Bailado* : «Detesto a comodidade egoísta do cepticismo intelectual e *superior* que sorri nos lábios dos cadáveres» (BA, 14). Do que ele é adepto é da



«dúvida sublime», da «dúvida que luta para ser certeza» ou da «certeza alanceada pela dúvida» (*ibid.*). A idiotia, afinal, é feita daquela abertura de esperança que já referimos a propósito do dramatismo do pensamento.

Intimamente ligada à dinâmica da contradição, a indecisão pascoaesiana do pensamento reflecte, também ela, pensa Pascoaes, a indecisão do próprio ser, essa «esfera de Parménide [sic] feita da água de Heraclito» (HU, 138)<sup>74</sup>. O ser é em estrutural indecisão, em afirmação e negação, o que, no plano da sua manifestação ou da sua verdade na consciência do Pensador, se traduz também em alternância de revelação e ocultação do seu mistério. O Pensador, que não o pensa em distanciamento mas «em intimidade vivente e comovida», apenas lhe segue os movimentos e com ele se move na mesma indecisão, ora vogando na crista da onda heraclítica em ímpeto de afirmação e certeza parmenídea, ora descendo em quebranto de negação e dúvida. É o pensamento, que é pensamento do ser antes de o ser do Poeta, obedecendo ao princípio de incerteza, na sua dupla incidência ontológica e epistemológica.

De quanto vimos dizendo facilmente se conclui que o pensamento de Pascoaes é necessariamente um pensamento inacabado. Não é tanto ao inacabamento da expressão – inerente ao que atrás chamámos a indecisão estática e que é indefinição no plano conceptual – que queremos referir-nos. Nem ao inacabamento da sistematicidade, mesmo que a consideremos só no plano interno do pensamento em si, onde apenas anda esboçada, e não na exposição escrita, donde está totalmente ausente. Queremos fixar-nos sobretudo no inacabamento no plano do juízo.

---

<sup>74</sup> «A incerteza, a hesitação, o querer e não querer, o partir e ficar, o *vaivém da sorte*, como diz o poeta, é a própria actividade universal cindida em duas forças contrárias que se neutralizam mutuamente e se condensam, originando um ponto definido na imensidade indefinida, uma luz acesa nas trevas, um grito no silêncio – a Criação!» (PTp, 17).

Poeta-filósofo do inacabamento do ser, Pascoaes acaba por o traduzir na própria forma inacabada do seu pensamento. Era, de resto, natural que, também aqui, num pensador ontológico, que pensa em intimidade ao ser, a forma do pensamento seguisse a forma do ser. No ponto de partida de toda a sua poética filosofia da saudade está efectivamente a aguda sensibilidade, com a inerente percepção intelectual, à imperfeição ou inacabamento do Universo, das coisas que o preenchem e, a título particular, do homem que o habita carregando sobre si, em vivência e consciência, a imperfeição ou o inacabamento universais. Esta sensibilidade e esta percepção trazem consigo a intuição da imperfeita inteligibilidade do ser experienciado.

Nas filosofias de raiz platónica e inspiração cristã, a especulação metafísica toma aí fundamento para a afirmação de Deus, como o Ser perfeito que funda, sustenta e torna inteligível todo o imperfeito e que, para o ser humano, se constitui como fundamento e horizonte final da sua ânsia de perfeição e plenitude. Teixeira de Pascoaes, vimo-lo sobejamente, não é assim tão linearmente conclusivo. O seu pensamento mantém, em regra, essa conclusão em suspenso, pelo menos enquanto afirmação de um Deus não só realmente existente, mas também transcendente e, mais ainda, pessoal, com as consequências daí decorrentes para o horizonte da vida humana. O pensamento metafísico pascoaesiano move-se entre um idealismo de cariz neokantiano e um idealismo de cariz platónico, ou entre a tendência para a afirmação do carácter meramente mítico ou fantástico de tudo o que é da esfera metafísica e transcendente, como produto da actividade do homem como animal simbólico, e a tentativa, sempre hesitante e sempre inconformada, de conferir ao mítico um fundamento de realidade mais que mítica.

Pascoaes estava convencido de que toda a afirmação de transcendência metafísica teria de permanecer inevitavelmente reduzida a uma flecha de sentido apontada e disparada pelo nosso sentimento saudoso para a fundura da escuridão ou do mistério

que preenche o «espaço» transcendente à nossa consciência. Como ele diz, pela saudade, «alcançando os limites da consciência, descortinamos, lá em cima, uma nova Realidade, embora longínqua e indecisa... Pressentimo-la; e este pressentimento é o mais a que podemos aspirar.» (LM, 270).

O dinamismo afirmativo do seu pensamento metafísico esbarra, pois, contra os «limites da consciência», que constituem para ele, no plano subjectivo, o bloqueio epistemológico essencial: o do agnosticismo racional-metafísico. E deste modo, se, no templo da sua consciência saudosa e religiosa, as incensações da saudade se evolvem em adoração ao Deus desconhecido, perdendo-se na escuridão do infinito espaço para além da sua abóbada, o pensamento racionalizante que as acompanha acaba por ver a sua parábola, aberta para a Transcendência, teimosamente fechar-se, em eclipse de imanência, na própria curvatura dessa abóbada. Assim Pascoaes exprime o seu drama: «Em mim, a crença e a descrença [...] sucedem-se como a noite e o dia sobre o mundo ou se confundem, violentas e agressivas, como dois corpos que se abraçassem – um de água e outro de fogo! É neste idílio que eu ardo, sobre um altar, em sacrifício ao Deus ignoto.» (BA, 14-15). Daí que o seu pensamento seja metafísico mais na direcção para que aponta e na sua tensão afirmativa do que na sua conclusão ou meta de chegada.

Paradoxalmente, como já sugerimos a propósito da ironia pascoaesiana, o Poeta naturalmente religioso deixa, por vezes, a impressão de se encontrar efectivamente bloqueado por um factor psicológico de receio de anulação do fundamento último da sua religiosidade, donde tira a sua razão última de ser e de viver. Queremos dizer, pelo receio de que, levando até ao fim o dinamismo do pensamento metafísico, acabe por descobrir, em paradoxal e trágica afirmação de negação, que nada há para além da última linha do horizonte mundano. Entre o que lhe parece o forçar a afirmação e o mantê-la, pela dúvida, em cautelosa

distância, opta por esta segunda. É assim que dialoga consigo mesmo:

Caminhas pela estrada que parece  
Findar naquela curva, entre dois altos montes,  
Mas quem lá chega vê que a estrada continua  
E ninguém sabe, não, onde é que vai findar.  
No céu? No inferno? Ou dará volta ao mundo?  
E segui-la durante muito tempo  
Não será regressar ao ponto de partida?

(CA, 157)

É por isso que, pensa ele, «todo o movimento é curvilíneo, receoso de atingir os últimos limites do espaço, e de se perder no infinito. É o terror do Nada...» (VP, 269). Só a fantasia garante um espaço aberto de Transcendência metafísica, não a reflexão intelectual, e só apoiado nela pode o nosso Poeta continuar a dar satisfação ao seu sentimento religioso: «A curva que se fecha, distendemo-la ao sabor da nossa fantasia, que tende para o infinito.» (HU, 132).

E, no entanto, o inacabamento pascoaesiano é ambivalente. Significa, ao mesmo tempo, inconclusão e abertura, recusa de conclusão apressada e disponibilidade para continuar o caminho. Conclusão é fechamento de todo um conjunto de pressupostos ou de premissas. E, como afirma Pascoaes, «criar um sistema definido ou fechado não é da minha competência. Pertence aos arquitectos, engenheiros e outros construtores de mausoléus.»<sup>75</sup>. «A virtude é procurar e não encontrar» (SP, 92). Entenda-se: procurar intelectualmente o que é antecipadamente sugerido ou apontado pelo coração ou pela poesia, a única «ciência do Remoto» para ele (cf. MC, 22), que todavia é uma «ciência» aberta, «piramidal», que

---

<sup>75</sup> *Cartas a uma Poetisa* (inédito), Prefácio, citado em Mário Garcia, *Teixeira de Pascoaes*, Publicações da Faculdade de Filosofia, Braga, 1976, p. IX.

«parte para jamais chegar»<sup>76</sup>. Assim o pensamento de Pascoaes se configura como um pensamento estruturalmente dinâmico e aberto: «Queremos dissipar as trevas que nos cercam, embebidas de vaga claridade. É o sol anunciado? Dirigimo-nos para a montanha que o esconde. Mas a montanha cresce, diante de nós. Insistimos na caminhada. Andamos e não chegamos. O andar é tudo: princípio e fim. A questão é andar e não parar.» (SP, 27). E isso, por mais que saibamos que «Sempre à vista da terra prometida / Há-de morrer o nosso coração.» (CI, 11)<sup>77</sup>.

Por isso, o Pensador valoriza sistematicamente mais o desejo e a esperança – o sonho –, inerentes ao pressentimento da saudade, que a realidade por eles pressuposta e prometida. No pensamento como na vida. Para o Pascoaes pensador, como para o Pascoaes existente, o essencial é essa abertura para a esperança, pois que «a verdade absoluta» «é feita da mesma essência da esperança. É por intermédio da esperança que a Verdade atinge a nossa alma.» (SP, 92).

O que, de resto, em Teixeira de Pascoaes é valioso e admirável – sublinhemo-lo mais uma vez – não são as poucas conclusões provisórias a que chegou ou teve a impressão de ter chegado. É, antes de tudo, o afã da procura da verdade, próprio de um verdadeiro filósofo, a que acresce a profunda sinceridade que sempre o acompanhou nessa procura. É a sua atitude indagadora, interrogativa, a sensibilidade à dimensão mistérica do ser e a inerente percepção de que «neste mundo, não alcançamos o absoluto, nem o pensamento humano dirá a última palavra» (SP, 189). E também a fundamental intuição e implícita afirmação – atravessando uma vida inteira de interrogação, procura e indecisão e que nele justificava, apesar de tudo, essa procura – de que há uma verdade a procurar ou de que o mundo e a vida têm uma

---

<sup>76</sup> Prefácio ao livro de António de Magalhães, *Divina Saudade*, in «Rev. de Filosofia», 29 (1973), p. 165.

<sup>77</sup> Como o Poeta diz na já citada carta inédita a João Correia de Oliveira: «Cego, pressinto a luz inatingível! E a música celeste morre na surdez dos meus ouvidos!».

luminosidade e um sentido, por ocultos e distantes que se apresentem; e de que esse sentido, no seu horizonte último, aponta para uma Transcendência metafísica, como quer que ela seja concebida e interpretada. É a trajectória em linha recta desse pressentimento certo, que é o próprio *élan* metafísico da saudade e que constitui o tema dos temas do pensamento poético, à volta da qual o pensamento reflexivo vai desenhando a sua linha quebrada de flexões ou ondulante de hesitações. É, enfim, toda aquela densidade poética de um pensamento mais sugestivo que conclusivo, que faz que ele valha muito mais pelo não expressamente dito que pelo dito, mais pela direcção para que aponta que pelas metas alcançadas, mais pelo sentido que abre que pela significação imediata, mais pelo sugerido que pelo declarado.

Era esse o seu modo de ser artista e pensador, modo que ele definiu quando disse que «o que o artista não atingiu na sua obra, constitui o seu real valor. [...] As obras de Arte são grandes pelo indefinido e imperfeito que encerram» (PL, 160, em nota). O inacabamento da sua obra de pensador ilustra, com a sua suspensividade, a infinitude do horizonte da verdade e do sentido para que abre. Ela é, por isso, um desafio para os intérpretes e uma garantia de longa vida para o pensamento, que naqueles continuará a viver e a crescer, já que, como ele preveniu, «a questão é saber completar o esboço...» (BA, 134). Na verdade, evitando, afinal, o fechamento absoluto do pensamento em elipse oclusiva, o seu inacabamento permanece, pelo contrário, em abertura parabólica para o infinito espaço misterioso da verdade. A parábola ou a parabólica em que se abre é a poesia em que vem à linguagem. Pertencerá ao trabalho hermenêutico ir atrás do seu «sentido a abrir», na tentativa de trazer ao receptor-transmissor da obra interpretativa as «... ondas / De harmonia longínqua, últimos sons / De misteriosa música divina» (PTv, 282) que a parabólica poética do Pensador captou mas não foi capaz de traduzir ou decodificar em linguagem mais próxima do nosso entendimento.

## **EPÍLOGO**

Ao longo das páginas deste estudo, procurámos penetrar no interior dessa floresta quase virgem que é a obra de Teixeira de Pascoaes enquanto obra de pensamento. Obra gerada no decurso de quase sessenta anos, dispersa por uma razoável pluralidade de formas expressivas, – filha de um pensador que, ao mesmo tempo, era artista, com as virtudes e as extravagâncias dos génios artísticos, cheia de luxuriante seiva de um pensamento mais espontâneo que trabalhado, mais metafórico e poético que racional e conceptual, frequentemente desconcertante e heterodoxo, surrealista e escandaloso, não raro irritante para alguns, como diria Leonardo Coimbra<sup>1</sup>, anárquico e despistado, abrupto e sincopado, tocando muitas vezes os problemas e logo os abandonando, mas denso, profundo e rico de sentido na simplicidade das suas fundamentais intuições –, ela aguardava, no silêncio de um longo e injusto esquecimento, um primeiro explorador que, depois de diversas tentativas menos ousadas ou menos abrangentes, por outros levadas a efeito, lhe percorresse os meandros, de lés a lés, com a preocupação de lhe detectar a relativa simplicidade sob a aparente complexidade, a profunda unidade subjacente à dispersão e a imanente coerência sob a caótica aparência, trazendo mais nitidamente à luz a essencial e determinante ideia que anda nela.

Demo-nos à ousadia de realizar essa primeira grande operação exploratória. À distância de cerca de quarenta anos da morte do Poeta-Pensador e quando se completa um século sobre a sua estreia literária. O leitor que teve a paciência de nos acompanhar nesta espécie de relatório de exploração não deixará de convir connosco em que valeu a pena. Diante de si terá visto desdobrar-se uma visão panorâmica nova, abrangente, não já do

---

<sup>1</sup> Cf. Leonardo Coimbra, «São Paulo» de Teixeira de Pascoaes, in *Dispersos – IV: Filosofia e Religião*, Editorial Verbo, Lisboa, 1991, pp. 214 e 216.



pensamento-floresta em sua forma quase informe, mas da sua interior organização em grandes campos temáticos, à maneira de constelações de intuições fundamentais, onde se detectam, na pluralidade das partes componentes, as linhas de força que o atravessam, o animam e lhe determinam o fundamental sentido. Por detrás da sua superficial e aparential informidade poderá ter identificado diferentes aspectos da sua forma interior. Poderá ter beneficiado de esclarecimentos, desvelamentos e aprofundamentos, em múltiplos temas e problemas. Em muitos ditos aparentemente absurdos ou incompreensíveis terá visto abrir-se um sentido. Terá tido também oportunidade de captar o húmus vital de que se alimenta, as condições positivas e negativas do seu desenvolvimento, os modos e os tempos da sua progressiva e irregular afirmação. Ter-se-á, enfim, informado de alguma essencial sinalização a ter em conta em outras eventuais incursões exploratórias dessa opulenta e dificilmente esgotável herança de pensamento que o Solitário de Gatão nos legou na floresta da sua obra literária.

Creemos que o nosso objectivo de, com o presente estudo, elaborar uma introdução e uma iniciação ao seu pensamento global, foi atingido. Creemos que, uma vez este trabalho realizado, será efectivamente mais fácil ler Teixeira de Pascoaes, compreender muitos dos seus enigmas, destrinçar nos seus escritos o trigo e o joio do pensamento, empreender novas aventuras de exploração textual ou temática, proceder a renovados aprofundamentos e revelações, trazer à luz novos aspectos seja globais seja parcelares da sua obra de pensador. Assim outros lhe tomem o sabor e se disponham a prosseguir o caminho iniciado. A alegria e coroa de quem se dá a um trabalho destes é sobretudo a de com ele suscitar verdadeiros continuadores. Da obra de Pascoaes muito há e muito fica ainda por dizer. Que, sem dúvida, há-de ser dito.

Verdadeira «catedral de mistério», como lhe chamou Afonso Botelho<sup>2</sup>, obra de um autor visceralmente romântico, no mais genuíno e profundo sentido da palavra, ela permanece, apesar de tudo, em boa medida, uma extensa, densa e inexplorada floresta, luxuriante de seiva de sentimento que se faz pensamento e se exprime em fantasia. Demasiado extensa e demasiado luxuriante para ser obra acabada, mal cultivada, em boa parte, sobretudo no aspecto estético-formal<sup>3</sup>, pelo próprio autor, ela seduz todavia os espíritos poético-metafísicos, místicos e românticos na mesma medida em que afasta os de pendor positivista, racionalista ou clássico.

O núcleo do pensamento poético-metafísico de Teixeira de Pascoaes, que faz dele um pensador universal e intemporal, é constituído por aquela profunda intuição, prenhe de intuições menores, que aflora na experiência espiritual e existencial do homem, sempre que este se torna particularmente sensível ao mistério da sua estrutural ambiguidade de existente na fronteira de dois mundos: o material e o espiritual, o terrestre e o celeste, o finito e o infinito. E nisso se reconhece como que mandatado pelo mundo inferior para lhe descobrir um sentido, e pelo mundo superior para o dizer àquele. É então que, nas suas «misérias de grande senhor»<sup>4</sup>, ele descobre pascalianamente que «o homem excede infinitamente o homem»<sup>5</sup>. Trata-se da intuição do sinal divino inscrito na natureza humana, e por ela presente no próprio mundo das coisas, actuando nela como revelador de uma origem e de um projecto divinos, que o coração do homem «recorda» e acalenta, mas que nele se conjuga dramaticamente com a sua

---

<sup>2</sup> *Da Saudade ao Saudosismo*, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, Lisboa, 1990, p. 141.

<sup>3</sup> «Obra irregular, já se sabe, a precisar de monda drástica», assim a considera fundadamente, neste plano, Eugénio de Andrade (*Entre Lírio e Donzela*, prefácio a *Senhora da Noite*, Assírio & Alvim, Lisboa, 1986, p. 10).

<sup>4</sup> Blaise Pascal, *Pensamentos*, 398

<sup>5</sup> *Ibid.*, 434.

radical finitude ou imperfeição. É uma intuição que a história do pensamento conhece e regista, desde remotos tempos, ligada particularmente a correntes idealistas de pensamento filosófico, religioso e místico, desde antigas mitologias, com especial menção para o orfismo, passando por correntes como o platonismo e o neoplatonismo, pelos místicos medievais, até ao moderno romantismo, especialmente na sua versão germânica. O que no Poeta de Amarante há aí de original é, no essencial, a abordagem desta fundamental intuição e suas implicações pelo ângulo de visão proporcionado por aquele sentimento, por ele reconhecido como eminentemente português, que é o sentimento da saudade.

Em estudos ou comentários anteriores, tornara-se quase lugar-comum afirmar que Teixeira de Pascoaes foi o Poeta-Filósofo da saudade, que em torno desta ideia-sentimento e a partir dela realizara a sua obra de pensador. Tratava-se, porém, de uma espécie de impressão geral ou de vaga intuição, cuja confirmação não aparecia suficientemente em evidência. Da pesquisa que realizámos resulta, antes de mais, a confirmação e, sobretudo, a clarificação, o justo entendimento e a justificação da ideia de que o nosso Poeta-Pensador fez efectivamente a sua obra, em modo de obra unitária, a partir de um só poema, o poema da saudade vivenciada e consciencializada. Desta experiência traduzida em ideia vital, densa, nuclear, prenhe de insuspeitadas revelações, em espontânea intuição, mas também em insistente meditação poético-filosófica e em esforço de reflexão interpretativa e explicativa, extraiu ele toda a sua poética filosofia do mundo e da vida, do bem e do mal, do homem e de Deus, da verdade e do seu conhecimento, enfim, do ser e do seu mistério<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Já António de Magalhães observou, com razão, que «Pascoaes, sem a devida redução analógica, minimizando ou extrapolando, projectou a saudade nos diversos níveis do real, tomando, por isso, caótica aparência o que era, radicalmente, sentido profundo de unidade.» (*Iniciação ao moderno pensamento português*, «Rev. Port. de Filosofia», 10 (1954), p. 505).

Uma filosofia assim constituída está necessariamente marcada pela nota de uma razoável simplificação dos problemas, a traduzir-se num certo simplismo de fundo. O simplismo pascoaesiano tem todavia duas faces: se, por um lado, é sinónimo de excessiva e abusiva redução do complexo a uma extrema simplicidade, traduzida no permanente dualismo antitético em que tudo se resolve, por outro, ele é sinónimo da profunda intuição de um dado nuclear e fundamental do ser, a partir do qual, em desdobramento hermenêutico, se desvelam múltiplos aspectos do mistério do mesmo ser.

Como «Poeta-Filósofo da saudade», Teixeira de Pascoaes afirmou-se como pensador verdadeiramente português e verdadeiramente universal. Universal, pela humana e geral pertinência dos grandes temas e problemas que assumiu como objecto do seu pensar; português, quer pelo peculiar enraizamento do seu pensamento na saudade, assumida, ainda que ambigualmente, na sua particularidade lusíada, que o define como filosofia da saudade ou saudosismo, quer pelo modo sentimental e poético de ser pensador. Se todavia, pelo seu enraizamento ontológico e cultural, é verdade que Pascoaes se tornou uma referência fundamental obrigatória para qualquer estudo sobre o que se pretende uma filosofia portuguesa, é também verdade que, diferentemente do que por vezes tem sido entendido e dado a entender, o saudosismo pascoaesiano é muito mais que o seu saudosismo lusitano. E é sobretudo esse «muito mais» que tem permanecido demasiado oculto até ao presente e que importa dar também a conhecer.

O modo poético, e mais ainda romântico, pelo qual Pascoaes se inscreve na mais genuína e afirmada tradição portuguesa, constitui a primeira e fundamental força e simultaneamente a primeira e fundamental fraqueza do seu pensamento. Pensamento-apontamento, que vê mas não explica,

mostra mas não demonstra, afirma mas não prova, aponta mas não conclui, não admira que tenda sistematicamente a quedar-se suspenso em indefinição, indecisão e inacabamento. A sua força é a da sua sugestão poética que, além do mais, afirma e preserva o mistério como mistério. A sua fraqueza, nesta ordem de ideias, não reside tanto no inacabamento da parábola poética, a que falta o acabamento filosófico-racional, como na teimosa tentativa de lhe dar esse acabamento, reduzindo o mistério a (mero) problema, sabendo-se o Pensador à partida cativo do agnosticismo racional-metafísico, que era tentado a compensar através de frágeis e ilegítimos apelos à razão científica, que lhe era estranha e que ele próprio proclamava impotente para o acesso ao metafísico.

Do nosso ponto de vista, o Poeta teria sido, pois, mais coerente, vigoroso e valioso como pensador, se tivesse preservado mais a fidelidade ao seu génio poético. Não o tendo feito, acabou por prejudicar a perfeição da sua obra como poeta e a sua imagem como pensador, aparecendo como demasiado poeta para ser bom filósofo<sup>7</sup>, demasiado filósofo para ser bom poeta, que todavia foi, em muitas das suas produções. Aos filósofos terá desagradado o seu excesso de poesia e aos literatos o seu excesso filosofante – a que acresce, em parte por causa disso, a «pouca arte» ou o inacabamento estético-formal de bastantes dos seus escritos. A sua grandeza, como pensador, esteve sempre no seu jeito poético de sugerir ou apontar horizontes de luz na noite do mistério, através da meia luz do luar da poesia em verso ou em prosa. O que ele disse do homem em geral poderia tê-lo dito do poeta em especial e do Poeta que ele foi em particular: «...o que ele mais

---

<sup>7</sup> De Pascoaes poderia Jacques Maritain ter escrito estas palavras, que referia à poesia em geral: «C'est une erreur mortelle d'attendre de la poésie la nourriture supersubstantielle de l'homme. La recherche de l'absolu, de la parfaite liberté spirituelle, jointe au défaut de toute certitude métaphysique et religieuse, a jeté, après Rimbaud, plusieurs de nos contemporains [estamos em 1935] dans cette erreur. De la poésie seule ils attendent [...] une improbable solution du problème de leur vie, la possibilité d'une évasion vers le surhumain.» (*Frontières de la poésie et autres essais*, Louis Rouart et Fils Editeurs, Paris, 1935, pp. 22-23).

ocultamente sente, / O que nele é mais vago, é o que é mais verdadeiro.» (PAL, 133).

A ambiguidade epistemológica, a que acresce a resultante da falta de conceitos claros e de terminologia de rigor, instaura assim, no interior do pensamento, um sistemático e compreensível confusionismo. Pascoaes torna-se um estrutural filósofo da ambiguidade, do sim-e-não, a resolver-se em suspensivo e agnosticista nem-sim-nem-não. Intuidor, como poucos, do carácter ambivalente de todas as coisas mundanas ou da negatividade inscrita na positividade do ser, por mais que tenha intuído também que este, mesmo quando minado de não-ser, se afirma e, afirmando-se, afirma o Ser, manteve-se sistematicamente num aparente gosto de navegar na onda da dúvida, em dialéctica de contradição, no gozo de uma saudade que lhe aparecia como antegozo de uma praia de firme repouso, mas à qual jamais ousou aportar, e que era, no fundo, antes, um efectivo drama de pensador. Amante da sabedoria, dividido, em paixão dramática, entre dois amores e duas fidelidades – ao Céu e à terra ou a Deus e ao homem, como também ao coração e à razão –, andou toda a vida enredado, em duplicidade e contradição, sem saber dar, isento de dúbios compromissos, a Deus o que é de Deus e à terra o que é da terra. E, dando embora ao coração o que é do coração, não soube dar, com igual determinação e justiça, à razão o que é da razão. Ora aproximando ora afastando esta daquele, ora desenvolvendo e clarificando as suas profundas intuições ora envolvendo e confundindo, o seu pensamento acabou assim por se configurar como uma metafísica de impasse.

E todavia compreende-se a sua tentação racionalizante. Ela era natural, porque o homem tem naturalmente necessidade de razões para o que afirma e crê. Ao não lhe resistir, Pascoaes acabou por implicitamente reconhecer que, se o coração tem as suas razões que a razão desconhece, também a razão tem as suas, mesmo que delas não saiba dar razão. Compreende-se assim que, se essa tentação tendeu, frequentemente, mais a instalar a dúvida

que a fornecer certezas, a dúvida tenha funcionado essencialmente como mola propulsora de uma filosófica procura incessantemente renovada. Foi a dúvida que manteve e garantiu, no momento racionalizante do pensamento, o seu carácter de pensamento aberto ou inconcluso, já presente de outro modo na parábola da sua expressão poética, conferindo-lhe ao mesmo tempo o seu jeito de pensamento insatisfeito e dinâmico, mais pensar que pensamento.

Pensamento aberto, permanece todavia, efectivamente, no que tem de mais nuclear que é a sua ontologia, como uma metafísica de impasse, em sistemático «procurar e não encontrar». Passam, nele, para além das fronteiras da própria consciência, as razões do coração, mas não passam as razões da razão. Para esse impasse, e bem assim para a permanente ambiguidade que lhe subjaz, do nosso ponto de vista, muito contribuiu ainda um outro fundamental bloqueamento da sua mente, constituído pela ausência de três ideias-chave fundamentais, a que já aludimos no texto deste estudo. Referimo-nos às ideias de criação (entendida conforme a tradição do pensamento judeo-cristão), de participação e de analogia. São três conceitos, intimamente relacionados entre si, que abrem a correcta e mais profunda compreensão da relação entre o físico e o metafísico, o real e o ideal, o mundo e Deus, permitindo a superação de algumas ambiguidades fundamentais, pela clarificação de conceitos como imanência e transcendência, finito e infinito, absurdo e mistério. A ambiguidade do seu dualismo monista, tendente a traduzir-se em panteísmo, tem aqui a sua explicação mais decisiva. Os três conceitos referidos são conceitos que infelizmente, ao tempo da produção da obra, se haviam tornado demasiado gastos, desvitalizados, desconhecidos mesmo e fora de moda. E, nisso, como, de resto, em outros pontos, por ignorância ou preconceito, Pascoaes não soube ou não pôde estar acima da moda ou do tempo.

No nocturno horizonte final da sua abertura, anunciava-se todavia, sistematicamente, o fecho de abóbada necessário à sua conclusão. Como em todo o pensamento romântico, movendo-se na dialéctica idealista do imperfeito e do perfeito, do relativo e do absoluto, do finito e do infinito, também o pensamento saudosista de Teixeira de Pascoaes tendia sistemática e instintivamente para o mistério de Deus e da Transcendência. É que, como ele escreveu, «sem uma crença, um ponto fixo na mobilidade universal, desvanecemos-nos numa constante hesitação. Ai de quem não acha um ilhéu, um penedo, no meio das ondas sublevadas! Gemidos da velhice? Assim me afasto do mundo e me aproximo dum lugar misterioso, não sei onde...» (HU, 125).

No seu esforço por abrir clareiras de revelação no horizonte escuro do mistério em que se oculta, em seu retraimento metafísico, a plena luz da verdade, foi, apesar de tudo, bastante o que conseguiu. O saldo final da obra realizada foi, nesse sentido, para além do próprio testemunho inerente a esse esforço e não obstante o permanente questionamento do já pensado, altamente positivo, se não em abundância de teses acabadas e menos ainda de sistema construído, em sugestões-apontamentos de sentido, que são justamente outras tantas clareiras por onde se anuncia e se revela a verdade que se esconde.

A dialéctica idealista fez da metafísica pascoaesiana, ao mesmo tempo, uma metafísica vestigial e uma metafísica do sonho, que parte, saudosamente, da realidade presente para a idealidade ausente de que aquela aparece como vestígio e anúncio. É que, para Pascoaes, «ser é ver a luz e o silêncio das estrelas, esse murmúrio indefinido em que se anuncia e esconde a Criação. Anuncia-se porque é uma voz, e esconde-se porque é apenas murmurada.» (DP, 173). O seu problema e drama fundamental foi o de querer e não conseguir saber o verdadeiro valor epistemológico e ontológico dessa memória adormecida do ser e desse sonho para que abre, em vigília nocturna, o sono do homem e do mundo. Pura miragem ou pura quimera inconsistente? Mito



carregado de misterioso sentido? E, neste caso, para onde aponta esse sentido?

Foi por não saber onde aquele «lugar misterioso» mas natural do coração e da razão humanos é, nem como é, nem mesmo simplesmente se verdadeiramente é, com a consistência do ilhéu ou do penedo, e todavia carecer vitalmente de o saber, que o seu pensamento metafísico se constituiu para ele como incessante peregrinação e que a si mesmo se afirmou como peregrino desse lugar sagrado. Ora avançando ora regredindo, ora rasgando horizontes de luz ora tacteando na densidade das trevas, ora rezando ora blasfemando, assim se constituiu também como testemunho de como, na noite do mistério que envolve o ser, não possuímos da sua luminosa verdade anunciada muito mais que uma discreta claridade de luar, e de que dessa luminosa verdade, todos nós somos, dum modo ou de outro, adoradores e peregrinos.

Esse testemunho torna-se particularmente impressionante na incidência religiosa e teológica do pensamento. É imperioso reconhecer que, no seu conjunto, se Pascoaes manifesta, sem dúvida, a dificuldade imposta pelos limites dos seus preconceitos e outros bloqueamentos filosóficos, psicológicos e religiosos, ao mesmo tempo, revela a grandeza de um pensador que, debatendo-se embora com o estorvo desses limites, faz profissão de fidelidade à Verdade que se anuncia no horizonte remoto da sua procura. Fiel ouvinte desse «canto de silêncio, já divino» (SE, 182), dessa Palavra inaudita que nenhuma palavra humana pode traduzir adequadamente, ele foi um eterno caminheiro da Luz, qual Mago do século XX em plena noite, onde apenas brilhava uma longínqua estrela, que ora se mostrava ora se escondia, em que se anunciava para ele a própria luz de Cristo, que todavia andava ora eclipsada por obra de muitos que com Ele não se identificavam, ora em boa medida ofuscada em bastantes dos que se reclamavam de seus discípulos. No seu pensar herético ou heterodoxo, em que, por veredas e atalhos desbravados a golpes de esforço pessoal, andou em busca de Deus, feito pobre entre os

«pobres de Deus, que o procuram no deserto da vida», ciente de que é a esses que Ele se revela e não aos «milionários da Fé e da Bem-aventurança» (SA, 323), Teixeira de Pascoaes parece ter feito, de facto, o essencial da sua parte para merecer, como era sua esperança, o *Fiat Lux* esplendoroso do lado de lá da vida<sup>8</sup>.

Na sua fundamental postura em face da verdade, o poeta de *Vida Eetérea* ergue-se assim como paradigma existencial. Paradigma do homem que, ora em ânimo ora em desânimo, procura sem descanso. Paradigma, por isso, do homem existencialmente fiel à estrela que obscuramente brilha no firmamento interior da sua consciência de verdadeiro ek-sistente, sempre em êxodo, jamais instalado mas sempre fazendo caminho, como se fosse seu lema o do poeta de Sória:

Caminante, no hay camino,  
sino estelas en la mar.<sup>9</sup>

Um paradigma a ter em conta neste tempo que se anuncia como sendo também o do «regresso das certezas» demasiado apressadas, demasiado fáceis, demasiado certas. Se um generalizado relativismo e cepticismo desviaram o homem contemporâneo da fidelidade à verdade, na sua face de irrecusável absoluto, também um excesso de zelo pela mesma verdade, identificada como a nossa «verdade», ameaça repor em cena velhos atentados contra a liberdade de consciência. Teixeira de Pascoaes não terá sido um perfeito modelo, num e noutro sentido. No essencial, porém, em meio do colapso das certezas, foi sem dúvida um adorador da verdade; e em seu incerto caminhar,

---

<sup>8</sup> A sua fé humana, razoável apesar de tudo, na sua espontaneidade intuitiva, e digna de todo o respeito, representa, no essencial, qual "grito que Deus ouve" (SP, 27), a mão estendida do homem na esperança de ser enlaçada, do lado de lá da noite, pela mão estendida de Deus. Ela é, por si mesma, a abertura da parabólica humana à música silenciosa da Transcendência.

<sup>9</sup> Antonio Machado, *Proverbios y Cantares*, XXIX, in *Obras Completas*, 12ª ed., Col. Austral, Espasa-Calpe, S. A., Madrid, 1969, p. 158.

tentou sempre abrir caminho, o qual, sendo o seu próprio caminho, era todavia para ele o caminho de uma verdade que não era sua.

Uma das mensagens essenciais da obra pascoaesiana é, efectivamente, a de que a verdade, ao mesmo tempo que nos ultrapassa infinitamente, incansavelmente nos persegue e se nos oferece como graça que espera acolhimento, reclamando de nós atenção, escuta, obediência e adoração. No seu jeito de pensador metafísico, a contra-corrente do tempo ou da moda, arreigado ao instinto da verdade na sua inquietante perturbação desinstaladora das certezas fáceis e imediatas de toda a gente em geral e da positivista gente que se reclama da ciência em especial, inimigo visceral das pragmáticas e instrumentais «verdades» úteis dos ideólogos e de todos os manipuladores da verdade, Teixeira de Pascoaes ergue-se, de facto, no horizonte do tempo, como estranha voz profética em impaciente protesto contra múltiplos desvios da fidelidade que o homem de todos os tempos deve à mesma verdade na sua face de transcendência e gratuidade, mais que física, mais que científica, mais que moderna e mais que útil.

Em sua provinciana «ingenuidade» de homem do campo, face a múltiplos bem-pensantes da grande cidade e da grande civilização, não admira, por isso, que o Poeta-Monge de Gatão se tenha tornado uma voz inquietante e perturbadora, perigosamente reaccionária e mal disfarçadamente temida, de que alguns terão procurado defender-se erguendo à sua volta uma muralha de silêncio. Foi, ao menos no imediato do tempo histórico, a sua sorte de profeta. Os grandes génios sofrem, por vezes, do «mal» da sua própria grandeza. Não admira que ainda hoje a sua obra permaneça fechada a quantos, mais filhos das «luzes» que da Luz, são alérgicos à luarenta claridade em que o mistério do ser se anuncia de um além nocturno, preferindo a estonteante luminosidade de um sol meridiano em que, para usarmos a ironia do nosso Poeta, brilha «o esplendor da Vulgaridade» (VES, 32).

Este valor testemunhal e profético ganha particular acuidade e actualidade neste tempo, que já se vai convencionando chamar de pós-modernidade, em que os excessos das «luzes» modernas vêm trazendo cada vez mais à luz o seu intentado eclipse ou programático esquecimento da verdade mais que científica e sobretudo mais que técnica e instrumental. Verdade que, também aqui, acaba por se revelar como a grande libertadora dos múltiplos fantasmas demoníacos de que a moderna civilização, no que tem de demasiado filha das «luzes», se tornou prisioneira. Particularmente proféticas podem considerar-se, nesta linha, as palavras do Pascoaes-pobre-tolo, profeta momentaneamente desiludido:

O tempo é grande artista, um Miguel Ângelo  
De selváticas barbas, cor de neve.  
Esculpe e quebra a estátua que não fala!  
Mas fala, sim, depois de mutilada...

(PTv, 300).

Poeta-Pensador acima do tempo e da moda, face a múltiplos desvios filhos da moda ou do tempo, Teixeira de Pascoaes foi um inconformado reaccionário, no sentido mais positivo da palavra. Na sua persistente afirmação de ideias e valores esquecidos, propôs-se fazer obra não de demolidor mas de refundador. A verdade é que os que se prendem à moda com a moda perecerão, porque a moda é um excesso de modernidade, uma modernidade sem raízes nem horizontes. Só os que estão acima do tempo ou da moda, como os diamantes, são eternos<sup>10</sup>. Se, na história cultural

---

<sup>10</sup> Já após a morte do Poeta, António de Magalhães vaticinava com razão: «Quando o tempo levar o que de transitório e efêmero existe na sua obra, aparecerá então o que nela há de perene e grávido de futuro.» (*Para a compreensão de Teixeira de Pascoaes*, «Rev. Port. de Filosofia», 9 (1953), p. 285).

da humanidade, é verdade que muitas ideias são destinadas ao esquecimento ou ao desprezo no cesto do lixo da história, como disse Holderlin, citado por Heidegger<sup>11</sup>,

O que perdura, porém, fundam-no os poetas.

---

<sup>11</sup> *Holderlin e a essência da poesia*, trad. do original alemão *Holderlin und das Wesen der Dichtung* pelo grupo de tradução de alemão filosófico da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, publicado in «Filosofia», Lisboa, vol. III, n.ºs 1/2 (Outono 1989), pp. 49-61. Citado da p. 49



## **APÊNDICE**

I

**Elenco de algumas obras  
existentes na biblioteca de Pascoaes  
com eventual significado  
para a compreensão da sua obra de Poeta-Pensador\***

- BACHELARD, Gaston, *Le nouvel esprit scientifique* (1934).  
– *L'expérience de l'espace dans la physique contemporaine* (1937).  
– *La psychanalyse du feu* (1938).  
BARNI, Jules, *Napoléon I.*  
BAUMANN, Emile, *Saint Paul* (1925).  
BERDIAEFF, Nicolas, *De la destination de l'homme* (1935).  
BERGSON, Henri, *Matière et Mémoire* (1929).  
BLONDEL, Maurice, *L'être et les êtres* (1935).  
BOREL, Emile, *L'espace et le temps* (1923).  
– *Le Hasard* (1932).  
BROCHET, J., *Saint Jérôme et ses ennemis* (1906).  
BROGLIE, Louis de, *Matière et Lumière* (1937).  
– *Continu et discontinu en physique moderne* (1941).  
BRUNO, Sampaio, *O Encoberto*.  
BRUNSCHVICG, Léon, *Introduction à la vie de l'esprit* (1932).  
– *Les âges de l'intelligence* (1234).

---

\* A nossa pesquisa foi realizada, em colaboração com José Carlos de Oliveira Casulo, em Fevereiro de 1992. A biblioteca do Poeta, por sua expressa vontade, conservava-se inalterada desde a sua morte, mesmo na disposição do seu recheio. Na lista que apresentamos, e que representa uma parte mínima do que havia nas estantes, omitimos a quase totalidade dos autores portugueses, por suposto abundantemente representados, designadamente no domínio da literatura. Damos apenas um ou outro título que nos parece mais significativo. É evidente que não somos autorizados a extrair da presença de obras na biblioteca do Escritor-Pensador conclusões que não estejam nas premissas. Não é certo que ele tenha lido a totalidade dos livros, nem é possível averiguá-lo, a não ser excepcionalmente, em alguns casos, pelas marcas deixadas nos próprios livros ou em referências ou reflexos na sua própria obra. No entanto, esta simples amostragem revela, pelo menos, algumas preocupações dominantes e algumas direcções em que se movia o seu espírito. As datas dadas entre parêntesis são as da respectiva edição, sendo relevantes para a averiguação da época em que o podem ter interessado e em que podem ter exercido sobre ele alguma influência. Das obras mais antigas, que aqui não referimos, boa parte foi certamente recebida em herança dos seus antepassados.



BUBER, Martin, *Je et tu* (1938).  
 BUCHNER, *Force et matière*.  
 BUSSE, Ludwig, *Concepción del Universo según los grandes filósofos modernos* (1925).  
 BYRON, Lord, *Oeuvres Complètes*.  
 CABANILLAS, Ramón, *A saudade nos poetas gallegos* (1920).  
 CARRELL, Alexis, *L'Homme, cet Inconnu* (1935).  
 CASTILHO, Guilherme de, *Ensaio de Interpretação Bergsonista-I* (1937).  
 CASTRO, Rosalía de, *En las orillas del sor* (1909).  
     – *Escolma de poesias* (1917).  
 CERVANTES, Miguel de, *Historia de D. Quixote de la Mancha*.  
 CHATTERJI, J. C., *La filosofía esotérica de la India* (1923).  
 CHESTERTON, G. K., *L'Homme Éternel* (1927).  
 CRUZ, Frei Bernardo da, *Crónica de D. Sebastião*.  
 DANTE ALIGHIERI, *La Divine Comédie*.  
 DANTEC, Felix le, *Science et conscience* (1927).  
 DARWIN, Charles, *L'Origine des Espèces*.  
     – *L'expression des émotions chez l'humme et les animaux*.  
 DELACROIX, Henri, *Les grandes formes de la vie mentale* (1937).  
 DELAFOSSÉ, Henri, (trad., intr. et notes), *Les écrits de Saint Paul*, 3 vols., (1926-27).  
 DOSTOIEVSKY, Fedor, *Crime e Castigo*.  
     – *Os Irmãos Karamazov*  
     – E outros (bastantes).  
 DOSTOIEVSKI, Emile, *La vie de Dostoievski*.  
 EINSTEIN, Albert, *Comment je vois le monde* (1934).  
 FABRI, Charles, *Physique et antropophysique* (1935).  
 FIGUIER, Louis, *Savants de l'Antiquité* (col. «Vie des Savants Illustres»).  
 FINOT, Jean, *L'agonie et la mort des races* (1911).  
 FOREST, Aimé, *Du consentement à l'être* (1936).  
 FOUARD, L'Abbé C., *Saint Paul et ses Missions* (1925).  
 FREUD, Sigmund, *Le rêve et son interprétation* (1927).  
     – E outros.  
 GAUTIEZ, Pierre, *Dante – sa vie, son oeuvre* (1928).  
 GOETHE, *Fausto*.  
 GRAMONT, Armand de, *Problèmes de la vision* (1939).  
 GUYAU, M., *Vers d'un Philosophe* (1881).  
     – *La gènese de l'idée de temps* (1902).  
 HAECKEL, Ernest, *Les Énigmes de l'Univers*.  
 HOFFDING, Harald, *Les conceptions de la vie* (1928).  
 HUGO, Victor, *Oeuvres Poétiques: Les Contemplations*.  
     – *Dieu*.  
     – *Les voix intérieures*.  
 KAUS, Otto, *Dostoiewsky et son destin*.  
 KRZESINSKI, André, *Une nouvelle philosophie de l'immanence*.  
 KROPOTKINE, Pedro, *A Anarquia. A sua Filosofia, o seu Ideal* (1908).  
 JAMES, William, *La volonté de croire*.  
 JANET, Pierre, *L'intelligence avant le langage* (1936).  
 JANET, Paul, *Le matérialisme contemporain* (1875).  
 LAERCE, Diogène, *Vie, doctrine et sentences des philosophes illustres*.  
 LEBESGUE, Philéas, *La pensée de Rabindranath Tagore* (1927).

- LE ROY, Ed., *L'exigence idéaliste et le fait de l'évolution* (1927).
- LEMARIÉ, O., *Essai sur la personne* (1936).
- LE SENNE, René, *Obstacle et valeur* (1934).
- LIMA, Jaime Magalhães, *S. Francisco de Assis e os seus evangelhos* (1908).
- LITTRÉ, E., *La science au point de vue philosophique* (1873).
- LLURIA, Enrike, *Evolución super-orgánica* (1905).
- LUCRÉCIO, *Da Natureza das Cousas*.
- MARTIN, Abbé Jules, *Saint Augustin* (1923).
- MARTINS, Oliveira, *As raças humanas e a civilização primitiva* (1893).  
 – *Portugal Contemporâneo* (1925).  
 – *História de Portugal*.  
 – *Portugal nos mares*.  
 – *História da Civilização Ibérica* (1918).
- MATISSE, Georges, *Le primat du phénomène dans la connaissance* (1938).
- MAURRAS, Charles, *La musique intérieure* (1925).
- MÉNÉGOZ, Fernand, *Réflexions sur le problème de Dieu. A propos d'un livre de M. Edouard Le Roy* (1931).
- MÉTALNIKOV, S., *Immortalité et rajeunissement dans la biologie moderne* (1924).
- METZ, André, *Le causalisme de M. Emile Meyerson* (1928).
- MEYERSON, Emile, *Identité et réalité* (1926).
- MILTON, *Paraíso Perdido*.
- MOREAUX, Th., *Les confins de la science et de la foi* (1925).
- NERVAL, Gérard de, *Choix de Poésies*.
- NICOLLE, Charles, *La destinée humaine* (1936).  
 – *La Nature. Conception et morale biologiques* (1934).
- NIETZSCHE, *Ecce Homo*.  
 – *Saint Janvier*.  
 – *Aphorismes*.  
 – *Lettres Choisies* (1931).
- PASCAL, Blaise, *Les Pensées*.
- PLATÃO, *Diversos Diálogos*.
- PLATON, *Choix de textes avec étude du système philosophique et notice biographique et bibliographique*.
- PLUTARQUE, *Les Vies des Hommes Illustres*, 6 vols., (1927).
- PODACH, E. F., *L'effondrement de Nietzsche* (1931).
- POINCARÉ, Henri, *Dernières Pensées* (1917).  
 – *La science et l'hypothèse*.
- RENAN, Ernest, *Oeuvres Complètes*. Inclui: *Histoire du Peuple d'Israel* (cinco vols., 1928), *Marc-Aurèle* (1923), *Saint-Paul* (1923), *L'Antechrist* (1923),  
 – *Os Apóstolos* (1866).  
 – *Histoire des Origines du Christianisme* (1866).  
 – *Os Evangelhos e a Segunda Geração Cristã* (1911).
- REY, Abel, *La Philosophie Moderne* (1927).
- ROUSSEAU, *Les rêveries d'un promeneur solitaire*.
- RUYSSEN, Théodore, *Kant* (1929).
- SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*.
- SÃO PAULO, *Epistola aos Romanos*.
- SCHOPENHAUER, *Sobre la libertad humana* (1934).  
 – *Da necessidade metafísica* (1939).

SCHURÉ, Edouard, *L'evolution divine. Du Sphinx au Christ* (1921).  
 SHELLEY, P. B., *Oeuvres en prose*.  
 TAINÉ, H., *Essais de Critique et d'Histoire* (1896).  
     – *Derniers Essais de Critique et d'Histoire* (1894).  
     – *De l'Intelligence* (1895).  
 THÉOCRITÉ, *Oeuvres Complètes*.  
 TOLSTOI, *A Infância* (1904).  
     – *Résurrection*.  
     – *Guerra e Paz*.  
     – *La verdadera vida*.  
 UNAMUNO, Miguel de, Diversos títulos.  
 VACCARO, M. Angelo, *A lucta pela vida* (darwinismo), (1905).  
 VIANNA, Pedro Amorim, *De feza do Racionalismo ou Anályse da Fé* (1866).  
 VINCHON, Jean, *L'Art et la folie* (1915).  
 VIRGÍLIO, *Eneida*.  
 VOLTAIRE, *Dictionnaire Philosophique*, 14 vols., (1832).  
     – *Candide*.  
     – *Ensayo sobre los costumbres*.  
     – *Romances* (1836).  
     – E outros.  
 ZWEIG, Stefan, *La lucha contra el Demonio. Holderlin, Kleist, Nietzsche* (1934).

## II

### CARTA INÉDITA

Esta carta manuscrita, cremos que em modo de rascunho, foi por nós encontrada na biblioteca de Pascoaes, em Fevereiro de 1992, no interior do livro de José Régio *Mas Deus é grande* e logo entregue aos cuidados da sobrinha do Poeta e proprietária da Casa de Pascoaes, Senhora D. Maria Amélia Teixeira de Vasconcelos. O destinatário, como é confirmado pela mesma Senhora, era certamente o Dr. João Correia de Oliveira, em cuja casa de Lisboa muitas vezes Pascoaes se encontrou em ameno convívio.

Na sua relativa simplicidade, a carta, à qual mais que uma vez fizemos alusão no corpo do nosso trabalho, contém algumas interessantes revelações acerca da personalidade do seu autor, do seu pensamento e do seu modo de ser pensador\*.

---

\* Algumas (poucas) palavras do manuscrito são de difícil leitura. Na sua transcrição vão assinaladas com o sinal de dúvida [?]. O documento não é fotocópia, embora o tipo seja “Handwriting”.

23 Nov. 1931

Amarante

Querido João :

Muito obrigado pela sua carta ! Vem ela  
agrar o meu desejo de partir para ahi.  
Mas só depois do Natal poderei interromper esta  
campestre solidão, onde consumo a minha exis-  
tência ( porque a vida onde vai ela já ! )  
entre o crepitar do lume na lareira e o da  
chuva, nas pedras do pátio. Há noites em que  
me deito às três ou quatro horas da manhã !  
Perdoe-me o contrasenso deste período, em que  
a manhã e a noite se confundem. São velhos defeitos  
meus, porque sempre confundi tudo neste mundo.  
Nunca tive a visão das linhas demarcatórias.  
Definir é para mim um impossível. Como é que eu hei de  
ser integralista, clássico ou católico ? Como sair da selva  
escura para a clareia iluminada ? Cego, pressinto  
a luz inatingível ! E a música celeste morre na sur-  
dez dos meus ouvidos ! Não serei bruto como um penedo  
mas sou idiota como uma nuvem ! A estupidez alada !

Imagine que estou, todo o dia e toda a noite,  
sozinho, sentado numa cadeira, ao pé do lume !  
Os últimos vinte dias passei-os, em Santa Helena  
com o Dr O'Mara e o Napoleão Bonaparte. Por esta não  
esperava o João ! Pois é verdade ! E se eu lhe disser  
que antes da minha estada na trágica ilha, passei  
com Heródoto no Egito e, com ele, entrei na  
cidade de Babilonia ! O espanto ainda será maior !  
Todavia, estas diversões através do tempo e da  
Historia são o meu único encanto, neste exílio  
meu paterno. Também tenho composto alguns versos,  
eu que sou a negação da medida ! Dou-lhe razão,  
meu caro prosador ! A composição livre adapta-se  
melhor à natural expansão do pensamento sentimental.  
Compreendo que as almas apenas sensíveis e harmoniosas  
preferiram o metro e a rima. As asas desses passarinhos  
não chegam a bater de encontro às grades da gaiola.  
Mas é uma prova esta luta contra o natural,  
esta victoria do Impossível. Ha pedras, que  
pretendem voar e... voam ! Desta pedra é  
que é feito o esqueleto do homem. Também o  
S. Paulo me tem acompanhado. Depois de Bonaparte  
é um bom companheiro e não sei qual deles o peor:  
são criaturas que nos torturam o pensamento,  
com a sua sombra desmedida, que excede todos  
estes triângulos e quadrados. Pobre geometria !

Bonaparte é uma das grandes provas da existência do homem; S. Paulo quis provar a existência de Deus ! Deus aparece, realmente, nas suas palavras ! Mas é um Deus dependente da Caridade... Um Deus moral... E nós sabemos que a Moral é de todas as criações a mais humana; pior, é de natureza absolutamente social, como o código civil e o polícia 43 que ronda no Largo da Estrela. A Moral é uma economia. A religião ou é uma revelação do mistério da vida cósmica ou é uma regra de conduta do homem. No primeiro caso, o Paganismo é superior ao Christianismo, No segundo caso, este é superior àquele. . Creio bem que a Religião nada tem com a Moral. O Divino não se pode submeter [?] ; ao humano nem vice versa. O homem tem uma existência social que o subordina à Moral e tem uma existência cósmica que o liga à Divindade. Mas estas duas existências não se tocam; estão em conflito. O amor, que é de natureza puramente social e o conhecimento, que é de natureza universal, são duas tendências contrapostas. E pergunto: será possível harmonizá-las? Assim o imaginei, outrora. Hoje penso o contrario. O Conhecimento verá Deus, o amor a sociedade. Deus apenas pode ser conhecido. Conhecer é o supremo acto religioso. Amar é integrar

em nós, o amor é equivalência. E um conhecimento inferior, não pode atingir a Divindade. O Credo futuro será o do Conhecimento, livre de toda a Moral, absolutamente desinteressado. Será um renascimento sublime do Paganismo... Reparo que são quatro horas da manhã ! - E eu aqui a filosofar consigo, como se, ao ao lado, estivesse Mario Beirão e a pobre D. Maria Candida estivesse sentada naquela cadeira a ilustrar a seda ou o linho com os seus desenhos ! Mesmo de tão longe, não perco o meu lugar, ali na salinha vermelha. Quase me esqueço desta solidão invernosa que principia na minha alma e não vi onde ela finda. É possível que ultrapasse as últimas estrelas. Será possível que as estrelas brilhem alguém da minha solidão ? Eu, dantes, não sentia a solidão. Passei aqui 11 anos sem dar pelo inverno, sempre metido dentro em mim ! Depois acordei, saí da lura para o soalheiro do Chiado e foi a minha perdição. Fiquei socialmente falando uma espécie de novo rico. Não suporto a presença duma árvore e é com horror que me lembro de brincar andando descalço. O cidadão actual não admite o seu passado campesino. Estes campos emcharcados, este céu de cinza, onde transparecemo horror, caveiras e braços vegetaes de esqueletos desesperam

e repelem-me ! Quebrou-se o meu parentesco com a rústica paisagem ! Somos divorciados. Desejo misturar [?] o barulho, o fumo, a ilusão ruidosa e luminosa, os encontrões dos transeuntes (que tanto desesperavam o mestre Columbano), os pregões das regateiras c/ caras pintadas; o café da Brasileira, a sua língua [?], as exposições na Brebonica [?], a cerveja de Bysu [?], o fado da Mouraria, no Jamar [?], opinar sobre todas as cousas, as nossas aventuras na salinha vermelha, até altas horas da noite, sobre Deus e o Infinito (se Deus aplica o ouvido ao que dele se murmura, neste mundo, não considera muito bem empregado o trabalho que teve para o fazer ! ) Pena dos homens, mas também pobrecito de Dios, como disse o D. Miguel de Unamuno, em idênticas circunstâncias.

Como posso ter de estar no dia 19 de Dez. no Porto, não irei para ali, antes do Natal. Refrescar paciência e concordar sempre, diz a sabedoria das nações.

Recebi uma carta do Mario muito gentil.

Dê-lhe saudades minhas. Todos os meus se recomendam.

Misero - beijo [?] as mãos da senhora D. Maria Candida. Um grande abraço meu. Joaquim.



## BIBLIOGRAFIA

### 1. DE PASCOAES

#### 1.1. Editada em vida do Autor

*Embriões* (poesia), Tipografia Industrial, Porto, 1895.

*Belo* (poesia), [1ª ed.], I Parte, Coimbra, 1896; II Parte, Coimbra 1897; 2ª ed. in *Obras Completas*, ed. de Jacinto do Prado Coelho (JPC), vol. I, Bertrand, Lisboa, s/d [1965].

*À Minha Alma* (poesia), [1ª ed.], Coimbra, 1898; 2ª ed., in *Obras Completas* (JPC), vol. I.

*Sempre* (poesia), [1ª ed.], Tip. França Amado, Coimbra, 1898; 2ª ed., Lumen, Coimbra, 1902; 3ª ed., «Renascença Portuguesa», Porto, 1915; 4ª ed., Empresa Internacional Editora, Lisboa, 1923; 5ª ed., in *Obras Completas* (ed. do Autor), vol. I, Aillaud & Bertrand, Lisboa, s/d; 6ª ed., in *Obras Completas* (JPC), vol. I.

*Terra Proibida* (poesia), [1ª ed.], Tip. França Amado, Coimbra, 1899 [1900]; 2ª ed., «Renascença Portuguesa», Porto, 1917; 3ª ed. (ed. de Álvaro Pinto), Rio de Janeiro, 1923; 4ª ed., in *Obras Completas* (ed. do Autor), vol. I; 5ª ed., in *Obras Completas* (JPC), vol. I.

*Profecia* (poesia), «por dois poetas» (Pascoaes e Afonso Lopes Vieira), s/e, s/l, s/d [1900? 1901?]; texto transcrito por Francisco de Athayde Machado de Faria e Maia in *A Minha Velha Pasta – Tempos de Coimbra*, Tip. «Diário dos Açores», Ponta Delgada, 1937, pp. 203-210.

*À Ventura* (poesia), [1ª ed.], Tip. França Amado, Coimbra, 1901; 2ª ed., in *Obras Completas* (JPC), vol. II, Bertrand, Lisboa, s/d [1966].

*Jesus e Pã* (poesia), [1ª ed.], Liv. José Figueirinhas Júnior, Porto, 1903, 2ª ed., in *Obras Completas* (JPC), vol. II.

*Para a Luz* (poesia), [1ª ed.], Liv. José Figueirinhas Júnior, Porto, 1904; 2ª ed., in *Obras Completas* (JPC), vol. II.

*Vida Etérea* (poesia), [1ª ed.], F. França Amado Editor, Coimbra, 1906; 2ª ed., «Seara Nova», Lisboa, 1924; 3ª ed., in *Obras Completas* (ed. do Autor), vol. III, Aillaud & Bertrand, Lisboa, s/d; 4ª ed., in *Obras Completas* (JPC), vol. II.

- As Sombras* (poesia), [1ª ed.], Liv. Ferreira, Lisboa, 1907; 2ª ed., Tip. «Porto Médico», Porto, 1920; 3ª ed., in *Obras Completas* (ed. do Autor), vol. II, Aillaud & Bertrand, Lisboa, s/d; 4ª ed., in *Obras Completas* (JPC), vol. III, Bertrand, Lisboa, s/d [1967]; 5ª ed., Círculo de Leitores, Lisboa, 1973.
- Senhora da Noite* (poesia), [1ª ed.], Magalhães e Moniz Lda, Editores, Porto, 1909; 2ª ed., in *Cantos Indecisos*, Lumen, Empresa Internacional Editora, Lisboa, 1921; 3ª ed., in *Obras Completas* (ed. do Autor), vol. II; 4ª ed., in *Obras Completas* (JPC), vol. III; 5ª ed., Círculo de Leitores, Lisboa, 1973; 6ª ed., Assírio & Alvim, Lisboa, 1986.
- Marânus* (poesia), [1ª ed.], Magalhães e Moniz Lda, Editores, Porto, 1911; 2ª ed., Tip. Empresa Guedes, Porto, 1920; 3ª ed., in *Obras Completas* (ed. do Autor), vol. IV, Aillaud & Bertrand, Lisboa, s/d; 4ª ed., in *Obras Completas* (JPC), vol. III; 5ª ed., Círculo de Leitores, Lisboa, 1973; 6ª ed., Assírio & Alvim, Lisboa, 1990.
- Regresso ao Paraíso* (poesia), [1ª ed.], «Renascença Portuguesa», Porto, 1912; 2ª ed., «Renascença Portuguesa», Porto, 1923; 3ª ed., in *Obras Completas* (ed. do Autor), vol. V, Aillaud & Bertrand, Lisboa, s/d; 4ª ed., in *Obras Completas* (JPC), vol. IV, Bertrand, Lisboa, s/d [1968]; 5ª ed., Assírio & Alvim, Lisboa, 1986.
- O Espírito Lusitano ou o Saudosismo* (prosa, conferência), [1ª ed.], «Renascença Portuguesa», Porto, 1912; 2ª ed., in *A Saudade e o Saudosismo – Dispersos e Opúsculos* (compilação, introdução, fixação do texto e notas de Pinharanda Gomes), Assírio & Alvim, Lisboa, 1988, pp. 43-58.
- Elegias* (poesia), [1ª ed.], «Renascença Portuguesa», Porto, 1912; 2ª ed., in *Cantos Indecisos*, 1ª ed.; 3ª ed., in *Obras Completas* (ed. do Autor), vol. III; 4ª ed., in *Obras Completas* (JPC), vol. IV.
- O Doido e a Morte* (poesia), [1ª ed.], «Renascença Portuguesa», Porto, 1913; 2ª ed., in *Cantos Indecisos*, 1ª ed.; 3ª ed., in *Obras Completas* (ed. do Autor), vol. II; 4ª ed., in *Obras Completas* (JPC), vol. IV.
- O Génio Português na sua Expressão Filosófica, Poética e Religiosa* (prosa, conferência), [1ª ed.], «Renascença Portuguesa», Porto, 1913; 2ª ed., in *A Saudade e o Saudosismo – Dispersos e Opúsculos*, pp. 67-95.
- A Era Lusíada* (prosa, conferência), [1ª ed.], «Renascença Portuguesa», Porto, 1914; 2ª ed., in *A Saudade e o Saudosismo – Dispersos e Opúsculos*, pp. 155-173.
- Verbo Escuro* (prosa poético-aforística), [1ª ed.], «Renascença Portuguesa», Porto, 1914; 2ª ed., Álvaro Pinto Editor, Rio de Janeiro, 1923; 3ª ed., in *Obras Completas* (ed. do Autor), vol. VII, Aillaud & Bertrand, Lisboa, s/d.
- Arte de Ser Português* (prosa didáctica), [1ª ed.], «Renascença Portuguesa», Porto, 1915; 2ª ed., «Renascença Portuguesa», Porto, 1920; 3ª ed., Edições Roger Delraux, Lisboa, 1978; 4ª ed., Assírio & Alvim, Lisboa, 1991.

- Miss Cavell* (poesia), [1ª ed.], separata de «A Águia», 2ª série, vol. VIII, nº 48 (Dezembro 1915), pp. 210-212; 2ª ed., in *Obras Completas* (JPC), vol. VI, Bertrand, Lisboa, s/d [1970].
- A Beira (num Relâmpago)* (prosa, relato de viagem), [1ª ed.], «Renascença Portuguesa», Porto, 1916; 2ª ed., in *Obras Completas* (ed. do Autor), vol. VII; 3ª ed., in *Obras Completas* (JPC), vol. X, Bertrand, Lisboa, 1975; 4ª ed., Assírio & Alvim, Lisboa, 1994.
- Os Poetas Lusíadas* (prosa filosófico-hermenêutica), [1ª ed.], Tip. Costa Carregal, Porto, 1919; 2ª ed., Assírio & Alvim, Lisboa, 1987.
- Elegia da Solidão* (poesia), [1ª ed.], Tip. «Flor do Tâmega», Amarante, 1920; 2ª ed., in *Cantos Indecisos*, 1ª ed.; 3ª ed., integrada pelo Autor nas *Elegias*, 2ª ed.; 4ª ed. (assim integrada), in *Obras Completas* (JPC), vol. IV.
- O Bailado* (prosa, meditação poético-filosófica), [1ª ed.], Lumen, Empresa Internacional Editora, Lisboa, 1921; 2ª ed., in *Obras Completas* (JPC), vol. VII, Bertrand, Lisboa, 1973; 3ª ed., Assírio & Alvim, Lisboa, 1987.
- Cantos Indecisos* (poesia), [1ª ed.], Lumen, Empresa Internacional Editora, Lisboa, 1921; 2ª ed., in *Obras Completas* (ed. do Autor), vol. III; 3ª ed., in *Obras Completas* (JPC), vol. V, Bertrand, Lisboa, s/d [1969].
- Conferência* (prosa), [1ª ed.], Tip. «Flor do Tâmega», Amarante, 1922; 2ª ed., in *A Saudade e o Saudosismo – Dispersos e Opúsculos*, pp. 193-200.
- A Caridade* (prosa, conferência), [1ª ed.], Tip. da Empresa Guedes, Porto, 1922; 2ª ed., integrada no vol. *O Homem Universal e Outros Escritos*, Assírio & Alvim, Lisboa, 1993.
- A Nossa Fome* (prosa filosófica), [1ª ed.], «Renascença Portuguesa», Porto, 1923; 2ª ed., integrada no vol. *Poesia de Teixeira de Pascoaes* (antologia organizada por Mário Cesariny), Estúdios Cor, Lisboa, 1972; 3ª ed., in *O Homem Universal e Outros Escritos*, Assírio & Alvim, Lisboa, 1993.
- Elegia do Amor* (poesia), [1ª ed.], D. Manuel de Castro e Guilherme de Faria, Editores, Lisboa, 1924; 2ª ed., inserida pelo Autor na 2ª ed. de *Vida Etérea*, de que passou a fazer parte.
- O Pobre Tolo* (versão em prosa), [1ª ed.], «Renascença Portuguesa», Porto, 1924; 2ª ed., in *Obras Completas* (JPC), vol. IX, Bertrand, Lisboa, 1973.
- Londres* (poesia), [1ª ed.], Tip. da Empresa do Annuario Comercial, Lisboa, 1925; 2ª ed., in *Obras Completas* (JPC), vol. V.

- D. Carlos* (drama em verso), [1ª ed.], D. Manuel de Castro e Guilherme de Faria, Editores, Lisboa, 1925; 2ª ed., in *Obras Completas* (JPC), vol. V.
- Cânticos* (poesia), [1ª ed.], Empresa Industrial Gráfica do Porto Lda, Porto, s/d [1925]; 2ª ed., in *Obras Completas* (JPC), vol. V.
- Livro de Memórias* (prosa memorialista e autobiográfica), [1ª ed.], Atlântida, Coimbra, 1927; 2ª ed., in *Obras Completas* (JPC), vol. VII.
- Jesus Cristo em Lisboa* (teatro, em colaboração com Raul Brandão), [1ª ed.], Aillaud & Bertrand, Lisboa, s/d [1927]; 2ª ed., Vega, Lisboa, 1984.
- O Pobre Tolo* (versão em verso), [1ª ed.], in *Obras Completas* (ed. do Autor), vol. VI, Aillaud & Bertrand, Lisboa, s/d [1931]; 2ª ed., in *Obras Completas* (JPC), vol. V.
- São Paulo* (prosa biográfica), [1ª ed.], Liv. Tavares Martins, Porto, 1934; 2ª ed., Ática, Lisboa, 1959; 3ª ed., Assírio & Alvim, Lisboa, 1984; 4ª ed. [2ª ed. da mesma editora], Assírio & Alvim, Lisboa, 2002.
- Painel* (poesia), [1ª ed.], Oficina Gráfica Lda, Lisboa, 1935; 2ª ed., in *Obras Completas* (JPC), vol. VI.
- São Jerónimo e a Trovoada* (prosa biográfica), [1ª ed.], Lello & Irmão, Editores, Porto, 1936; 2ª ed., Assírio & Alvim, Lisboa, 1992.
- O Homem Universal* (prosa, ensaio filosófico), [1ª ed.], Edições Europa, Lisboa, 1937; 2ª ed., integrado no vol. *O Homem Universal e Outros Escritos*, Assírio & Alvim, Lisboa, 1993.
- Napoleão* (prosa biográfica), [1ª ed.], Liv. Tavares Martins, Porto, 1940; 2ª ed., Assírio & Alvim, Lisboa, 1989.
- O Penitente (Camilo Castelo Branco)* (prosa biográfica), [1ª ed.], Liv. Latina Editora, Porto, 1942; 2ª ed., Assírio & Alvim, Lisboa, 1985.
- Duplo Passeio* (prosa, relato de viagem), [1ª ed.], Tip. Civilização, Porto, 1942; 2ª ed., in *Obras Completas* (JPC), vol. X; 3ª ed., Assírio & Alvim, Lisboa, 1994.
- Santo Agostinho* (prosa biográfica e ensaio filosófico), Liv. Civilização, Porto, 1945.
- Versos Pobres* (poesia), [1ª ed.], Liv. Civilização, Porto, 1949; 2ª ed., in *Obras Completas* (JPC), vol. VI.
- O Empecido* (prosa, novela), [1ª ed.], «Gazeta do Bibliógrafo», Porto, 1950; 2ª ed., in *Obras Completas* (JPC), vol. XI, Bertrand, Lisboa, 1975<sup>1</sup>.
- Guerra Junqueiro* (prosa, conferência), Tip. Sequeira Lda, Porto, 1950

---

<sup>1</sup> O título originário desta obra era *Idílio Pastoril*, assim nomeada no testamento de Pascoaes, datado de 1949. Cf. Mário Garcia, *Teixeira de Pascoaes*, Publicações da Faculdade de filosofia, Braga, 1976, p. 64, em nota.

*Drama Junqueiriano* (prosa, conferência), Associação Humanitária dos Bombeiros Voluntários de Amarante, 1950.

*Pro Paz* (prosa, conferência), [1ª ed.], in Maria Lamas e Teixeira de Pascoaes, *Duas Conferências em Defesa da Paz*, Associação Feminina Portuguesa para a Paz, Porto, 1950; 2ª ed., in *O Homem Universal e Outros Escritos*, Assírio & Alvim, Lisboa, 1993.

*Dois Jornalistas* (prosa, novela), Tip. J. R. Gonçalves Lda, Porto, 1951.

*Aos Estudantes de Coimbra* (prosa, alocução), Tip. Cruz & Cardoso, Figueira da Foz, 1951.

*Apresentação do Teatro dos Estudantes de Coimbra no Cine-Teatro Amarantino* (prosa), ed. privada, Porto, 1951.

*Calvário* (poesia), soneto inédito, ed. do Grupo de Amigos de Pascoaes, Amarante, 1951.

*António Carneiro* (prosa, conferência), [1ª ed.], Imprensa Portuguesa, Porto, 1952 (separata de «Arte Portuguesa», Boletim da Escola Superior de Belas-Artes do Porto, 1952); 2ª ed., Câmara Municipal de Amarante, 1980; 3ª ed., in *A Saudade e o Saudosismo – Dispersos e Opúsculos*, pp. 203-215.

## 1.2. Editada postumamente

*Últimos Versos* (poesia), [1ª ed.], Centro Bibliográfico, Lisboa, 1953; 2ª ed., in *Obras Completas* (JPC), vol. VI.

*A Minha Cartilha* (prosa), Tip. Cruz & Cardoso Lda, Figueira da Foz, 1954.

*João Lúcio* (prosa, conferência), [1ª ed.], separata de «Brotéria», 97 (Dezembro 1973), pp. 515-527, Edições Brotéria, Lisboa, 1973; 2ª ed., in *A Saudade e o Saudosismo – Dispersos e Opúsculos*, pp. 259-270.

*A Velhice do Poeta* (prosa, meditação filosófica), [1ª ed.], in *Teixeira de Pascoaes*, separata da «Revista Portuguesa de Filosofia», 29 (1973), pp. 123-136; 2ª ed., Edições do Tâmega, Amarante, 1989; 3ª ed. in *A Saudade e o Saudosismo – Dispersos e Opúsculos*, pp. 259-270.

*Da Saudade* (prosa, conferência), [1ª ed.], in *Teixeira de Pascoaes*, separata da «Revista Portuguesa de Filosofia», 29 (1973), pp. 137-156; 2ª ed., in *A Saudade e o Saudosismo – Dispersos e Opúsculos*, pp. 231-247.

*Uma Fábula – O Advogado e o Poeta* (prosa memorialista e autobiográfica), Brasília Editora, Porto, 1978.

*Santa Teresa e Sórora Mariana* (prosa, conferência), in «Porque hoje é Domingo», suplemento de «O Comércio do Porto», 13 Dezembro 1992, pp. 6-7.

### 1.3. Inéditos

*Cartas a Uma Poetisa* (prosa epistolar). A XX Carta foi publicada em «Cadernos do Tâmega», nº 2 (Dezembro 1989), pp. 50-54; a XXV, no nº 6 (Dezembro 1991), pp. 88-93; a «Última Carta», in Mário Garcia, *Teixeira de Pascoaes*. Publicações da Faculdade de Filosofia, Braga, 1976, pp. 306-309.

*Cartas a um Poeta* (prosa epistolar).

*O Senhor Fulano* (prosa, novela). Publicado um extracto in Mário Garcia, o. c., pp. 309-316.

*O Anjo e a Bruxa* (prosa, novela). Publicado um extracto in Mário Garcia, o. c., pp. 316-324.

*Fernão Lopes* (prosa). Publicado um pequeno extracto em «Ler», Jornal de Letras, Artes e Ciências, ano I, nº 11 (Fevereiro 1953), pp. 1 e 2.

*Versos Brancos* (poesia)<sup>2</sup>.

### 1.4. Correspondência<sup>3</sup>

Cartas a Bernardo de Vasconcelos, publicadas por António Dias de Magalhães em apêndice a *Na morte de Teixeira de Pascoaes*, «Brotéria», 56 (1953), pp. 164-168.

*Epistolário Ibérico – Cartas de Pascoaes e Unamuno*, [1ª ed.], Câmara Municipal de Nova Lisboa, Angola, 1957; 2ª ed., Assírio & Alvim, Lisboa, 1986.

*Cartas de Teixeira de Pascoaes a Suzanne Jeusse*, in «Seara Nova», Fevereiro a Junho 1966, pp. 54-55; 86-87; 118-119; 188-189.

*Correspondência familiar*, in Maria da Glória Teixeira de Vasconcelos, *Olhando para trás, vejo Pascoaes*, Liv. Portugal, Lisboa, 1971, pp. 115-185.

*Correspondência de Pascoaes ao P. António de Magalhães, S. J.*, in «Revista Portuguesa de Filosofia», 29 (1973), pp. 157-164.

*Cartas Inéditas de Teixeira de Pascoaes e Camilo Pessanha*, in «Colóquio-Letras», nº 19 (Maio 1974), pp. 41-50

---

<sup>2</sup> Sobre este escrito, veja-se António de Magalhães, *Visita a Pascoaes*, «Rev. Port. de Filosofia», 29 (1973), p. 168.

<sup>3</sup> Da múltipla correspondência de Pascoaes, inédita em boa parte e bastante dispersa a já publicada, inserimos aqui a que se encontra publicada em volume e alguma mais que se revela de interesse para o conhecimento do seu pensamento ou da sua personalidade de pensador.

XX, XXV e «Última Carta», das inéditas *Cartas a uma Poetisa*, Vd. atrás in 1.3. Inéditos.

*Sete Cartas Inéditas de Teixeira de Pascoaes a Mário Beirão*, anotadas por António Cândido Franco, in «Colóquio-Letras», nº 101 (Janeiro-Fevereiro 1988), pp. 80-88 e nº 102 (Março-Abril 1988), pp. 85-93.

*Uma Amizade – Cartas de Pascoaes a Anrique Paço d'Arcos* (selecção e prefácio de Maria do Carmo Paço d'Arcos), Vega, Lisboa, 1993.

*Cartas de Pascoaes e Cebreiro (Epistolário Galaico-Português)* (organização e notas de António Cândido Franco), Átrio, Lisboa, 1993.

*Raúl Brandão – Teixeira de Pascoaes. Correspondência*, Recolha, transcrição, actualização do texto, introdução e notas de António Mateus Vilhena e Maria Emília Marques Mano, Quetzal Editores, Lisboa, 1994.

Carta a João Correia de Oliveira. Inédita. Em Apêndice neste volume.

### 1.5. Dispersos

Os escritos dispersos, em verso, mais relevantes foram coligidos por Jacinto do Prado Coelho no volume VI da sua edição das *Obras Completas*, pp. 169-222.

Os escritos dispersos, em prosa, de temática mais expressamente saudosista, especialmente na linha do saudosismo nacionalista, encontram-se coligidos no volume *A Saudade e o Saudosismo – Dispersos e Opúsculos* (compilação, introdução, fixação do texto e notas de Pinharanda Gomes), Assírio & Alvim, Lisboa, 1988. Além dos opúsculos já referidos em 1.1 e 1.2, o volume insere escritos diversos publicados em revistas e jornais, assim distribuídos:

Em «A Águia»<sup>4</sup>:

*Justiça social. Os lavradores caseiros*. Ano I, 1ª série, nº 1 (Dezembro 1910), p. 8.

*Tolstoi*. Ano I, 1ª série, nº 2 (15 Dezembro 1910), pp. 1-3.

*Trechos dum livro inédito*. Ano I, 1ª série, nº 4 (15 Janeiro 1911), pp. 11-12.

*A fisionomia das palavras*. Ano I, 1ª série, nº 5 (1 Fevereiro 1911), pp. 7-8.

*Víctor Hugo*. Ano I, 1ª série, nº 6 (15 Fevereiro 1911), pp. 3-5.

[*Unamuno e Portugal*]. Ano I, 1ª série, nº 8 (1 Abril 1911), pp. 14-16.

*António Nobre*. Ano I, 1ª série, nº 10 (Julho 1911), p. 2.

*Renascença*. Vol. I, 2ª série, nº 1 (Janeiro 1912), pp. 1-3.

*Renascença (O espírito da nossa Raça)*. vol. I, 2ª série, nº 2 (Fevereiro 1912), pp. 33-34.

*O Saudosismo e a «Renascença»*. Vol. II, 2ª série, nº 10 (Outubro 1912), pp. 113-115.

*Ainda o Saudosismo e a «Renascença»*. Vol. II, 2ª série, nº 12 (Dezembro 1912), pp. 185-187.

---

<sup>4</sup> lista completa, por ordem cronológica, da colaboração de Pascoaes n'«A Águia» pode ver-se em Paulo Samuel, *A Renascença Portuguesa – Um Perfil Documental*, Fundação Eng. António de Almeida, Porto, 1990, pp. 281-283.

*Os meus comentários às duas cartas de António Sérgio.* Vol. V, 2ª série, nº 22 (Outubro 1913), pp. 104-109.

*Resposta a António Sérgio.* Vol. V, 2ª série, nº 26 (Fevereiro 1914), pp. 23-28.

*Última Carta?* Vol. V, 2ª série, nº 29 (Maio 1914), pp. 129-137.

*Mais palavras ao homem da espada de pau.* Vol. VI, 2ª série, nº 31 (Julho 1914), pp. 1-5.

*O Paroxismo.* Vol. V, 2ª série, nº 30 (Junho 1914), pp. 166-168.

*Uma Carta a Dois Filósofos.* Vol. VIII, 2ª série, nº 43 (Julho 1915), pp. 11-19.

Em «A Vida Portuguesa»:

*Ao povo português a «Renascença Lusitana».* Nº 22 (10 Fevereiro 1914), pp. 10-11.

Na revista «Portucale»

*Renascença.* 3ª série, vol. I, n.ºs 1-2 (Porto, 1951-52), pp. 9-15.

Em «Colóquio-Letras»:

*A Alma Ibérica.* (Março 1971, pp. 48-57).

No jornal «La Vanguardia» (Barcelona):

*Saudade y Quijotismo.* (13 Julho 1920).

[Polémica sobre *O Sentido da Vida*], integrando: um artigo de Pascoaes, *O Sentido da Vida*: «A Vida», 3º ano, nº 102 (14-7-1907); uma reflexão crítica sobre o mesmo, *Filosofando*, assinada por J. L.: nº 105 (4-8-1907); um novo artigo de Pascoaes, *Resposta ao artigo Filosofando de J. L.*: nº 107 (18-8-1907) e nova reflexão crítica de J. L., *Filosofando*: nº 108 (25-8-1907). Transcrito in Mário Garcia, *Teixeira de Pascoaes. Contribuição para o estudo da sua personalidade e para a leitura crítica da sua obra*, Publicações da Faculdade de Filosofia, Braga, 1976, pp. 279-283; e in Teixeira de Pascoaes, *O Homem Universal e Outros Escritos*, Assírio & Alvim, Lisboa, 1993, pp. 117-136.

Prefácios:

a *Orações do Crepúsculo* de Domingos Monteiro, [1ª ed.], Tip. do Anuário Comercial, Lisboa, 1920, pp. 7-13; 2ª ed., in *O Homem Universal e Outros Escritos*, pp. 137-139;

a *Canções* de António Boto, 2ª ed., «Olisipo» Sociedade Editora, Lisboa, 1922;

à tradução francesa de *Regresso ao Paraíso (Retour au Paradis)*. Em carta a Suzanne Jeusse, de 21 Outubro 1920, «Seara Nova», nº 1445 (Março 1966), p. 87. Reprodzido no vol. IV das *Obras Completas* (JPC), pp. 34-35.

a *Terra Brava* de J. Frederico Brito, Tip. da Imprensa Nacional de Publicidade, Lisboa, 1932;

a *Cântico de Amor* de Bernardo de Vasconcelos, Pax, Braga, 1932.

a *O Mercador de Ilusões* de Francisco Leão, Edições Momento, s/d [1934-1935];

a *Bosque Sagrado* de Alfredo Brochado, Portugália Editora, Lisboa, 1949.

a *Divina Saudade* de António de Magalhães, in «Revista Portuguesa de Filosofia», 29 (1973), pp. 165-166.



Outros dispersos:

*O livro de Job*, «A Águia», 2ª série, vol. 1 (1912), pp. 169-172.

*Saudosismo e Simbolismo*, «A Águia», 2ª série, nº 16 (Abril 1913), pp. 113-114.

*Camões e a cantiga popular*, «A Águia», 2ª série, nº 18 (Junho 1913), pp. 177-178.

*Portugal e a guerra e a orientação das novas gerações*, «A Águia», 2ª série, nº 36 (Dezembro 1914), pp. 161-168.

*O Tempo* (1914-1915), «A Águia», 2ª série, nº 37 (Janeiro 1915), pp. 1-3.

*Da Guerra*, «A Águia», 2ª série, nº 44 (Agosto 1915), pp. 57-61.

[*Carta (na morte de Sampaio Bruno)*], «A Águia», 2ª série, nº 48 (Dezembro 1915), p. 198.

*A Guerra*, «A Águia», 2ª série, nºs 52, 53 e 54 (Abril-Junho 1916), pp. 109-111.

*Duas Palavras [sobre Guerra Junqueiro]*, «A Águia», 3ª série, nºs 13-14 (Julho-Agosto 1923), p. 55.

*Ao Homem do Leme*, in *O Homem do Leme* (álbum), Exposição Colonial Portuguesa, Porto, 1934.

*Lembrança [de Leonardo Coimbra]*, in AA. VV., *Leonardo Coimbra. Testemunhos dos seus contemporâneos*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1950, pp. 17-22.

[*Homenagem a António Nobre*], in «Cadernos do Tâmega», 6 (1991), pp. 67-72. Com introdução de Alfredo Oliveira de Sousa.

Resposta a Boavida Portugal, sobre o seu «Inquérito», in Boavida Portugal, *Inquérito Literário*, Liv. Clássica Editora, Lisboa, 1915, pp. 28-32.

[*Resposta de Teixeira de Pascoaes aos Srs. Júlio de Matos, Raul Proença e Adolfo Coelho*], no âmbito do Inquérito Literário promovido por Boavida Portugal, in Boavida Portugal, *Inquérito Literário*, Liv. Clássica Editora, Lisboa, 1915, pp. 172-187.

## 1.6. Edições de Obras Completas

Até ao presente não foi publicada nenhuma edição integral das Obras Completas. As duas que foram iniciadas não foram concluídas. São elas:

*Obras Completas de Teixeira de Pascoaes*, edição do Autor, Aillaud & Bertrand, Paris-Lisboa, s/d [1924-1934]. Saíram sete volumes:

1º vol.: *Sempre, Terra Proibida*; 2º vol.: *As Sombras, O Doido e a Morte, Senhora da Noite*; 3º vol.: *Cantos Indecisos, Vida Etérea, Elegias*; 4º vol.: *Marânos*; 5º vol.: *Regresso ao Paraíso*; 6º vol.: *O Pobre Tolo*; 7º vol.: *Verbo Escuro, A Beira (num Relâmpago)*.

*Obras Completas de Teixeira de Pascoaes*, Introdução e aparato crítico por Jacinto do Prado Coelho, Bertrand, Lisboa, 1965-1975. Saíram onze volumes:

Poesia: 1º vol.: *Belo, À Minha Alma, Sempre, Terra Proibida*, s/d [1965]; 2º vol.: *À Ventura, Jesus e Pã, Para a Luz, Vida Etérea*, s/d [1966]; 3º vol.: *As Sombras, Senhora da Noite, Marânos*, s/d [1967]; 4º vol.: *Regresso ao Paraíso, Elegias, O Doido e a Morte*,

s/d [1968]; 5º vol.: *Cantos Indecisos*, Londres, D. Carlos, *Cânticos*, *O Pobre Tolo*, s/d [1969]; 6º vol.: *Painel*, *Versos Pobres*, *Últimos Versos*, *Dispersos*, s/d [1970].

Prosa: 7º vol.: *Livro de Memórias*, s/d [1972]; 8º vol.: *O Bailado* (1973); 9º vol.: *O Pobre Tolo*, (1973); 10º vol.: *A Beira (num Relâmpago)*, *Duplo Passeio* (1975); 11º vol.: *O Empecido* (1975).

Está em curso a publicação das *Obras de Teixeira de Pascoaes*, Editora Assírio & Alvim, Lisboa, 1984-... Saíram já os seguintes volumes: 1º vol.: *São Paulo* (1984); 2º vol.: *O Penitente (Camilo Castelo Branco)* (1985); 3º vol.: *Epistolário Ibérico – Cartas de Unamuno e Pascoaes* (1986); 4º vol.: *Regresso ao Paraíso* (1986); 5º vol.: *Os Poetas Lusíadas* (1987); 6º vol.: *O Bailado* (1987); 7º vol.: *A Saudade e o Saudosismo (Dispersos e Opúsculos)* (1988). Além dos Dispersos já atrás referidos, inclui os seguintes opúsculos: *O Espírito Lusitano ou o Saudosismo*, *O Génio Português*, *A Era Lusíada*, *António Carneiro*, *João Lúcio*, *Da Saudade*, *A Alma Ibérica*, *AVelhice do Poeta*. 8º vol.: *Napoleão* (1989); 9º vol.: *Marânus* (1990); 10º vol.: *Arte de Ser Português* (1991); 11ª vol.: *São Jerónimo e a Trovoada* (1992); 12º vol.: *O Homem Universal e outros escritos (O Sentido da Vida, A Caridade, A Nossa Fome, Pró Paz)* (1993); 13º vol.: *A Beira (num Relâmpago)* e *Duplo Passeio* (1994).

## 2. SOBRE PASCOAES

- AA. VV., Colaboração em «A Universidade», número único de homenagem a Teixeira de Pascoaes, Amarante, 30 Agosto 1925.
- AA. VV., Colaboração em «Via Latina», Homenagem a Pascoaes (11 Maio 1951).
- AA. VV., Colaboração em «Gazeta Literária», Homenagem a Pascoaes, nº 4 (Dezembro 1952).
- AA. VV., Colaboração em «Cadernos de Poesia», número dedicado a Teixeira de Pascoaes, III série, nº 14 (1953).
- AA. VV., Colaboração em «Vértice», Homenagem a Pascoaes, vol. XIII, nº 115 (Março 1953), pp. 133-178.
- AA. VV., Colaboração em «Ler», Jornal de Letras, Artes e Ciências, ano I, nº 10 (Fevereiro 1953). Dedicado a Pascoaes.
- AA. VV., Colaboração em Suplemento Literário de Homenagem a Pascoaes, «Jornal de Notícias», 14 Dezembro 1956.
- AA. VV., *Estrada Larga*, Antologia do suplemento de Cultura e Arte de «O Comércio do Porto», Porto Editora, Porto, 1957.
- AA. VV., Colaboração em «Diário de Notícias», 24 Janeiro 1963, pp. 13 e 15.
- AA. VV., Colaboração em «Cadernos do Tâmega», nº 6 (Dezembro 1991). Homenagem a Pascoaes.
- AA. VV., Colaboração em «O Jornal de Amarante», ao longo de 1979, em série de pequenos artigos, intitulada *O nosso conterrâneo Teixeira de Pascoaes*, de interesse para o estudo da biografia do Poeta.
- AA. VV., *Pascoaes* (organização da Secretaria de Estado da Cultura), comemorando o primeiro centenário do nascimento do Poeta, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa, 1980.
- AA. VV., Colaboração em «A Phala», Boletim da Editora Assírio & Alvim, Lisboa, nº 37 (Abril, Maio, Junho 1994), dedicado a Teixeira de Pascoaes.
- AA. VV., Colóquio sobre Teixeira de Pascoaes, promovido pelo Centro Regional do Porto da Universidade Católica Portuguesa. Porto-Amarante, 6-8 de Janeiro de 1995. Aguarda-se a publicação das Actas na revista «Nova Renascença» do Porto.
- ACADEMIA DE COIMBRA, *Homenagem a Teixeira de Pascoaes, pela voz de escritores portugueses e brasileiros*, A Academia, Coimbra, 1951.

- ALMEIDA, José Carlos S. de, *Poesia e Ontologia em Teixeira de Pascoaes – o Luar, o Ermo e a Revelação*, «Revista Portuguesa de Filosofia», 44 (1987), pp. 401-416.
- ANDRADE, Eugénio de, *Imagem e louvor de Teixeira de Pascoaes*, «Ler», Fevereiro 1953, pp. 7-8; inserido em *Os Afluentes do Silêncio*, Inova, Porto, 1968, 13-24; reproduzido em *Obras Completas* de Teixeira de Pascoaes (JPC), vol. VI, pp. 264-271.  
 – *Entre Lírio e Donzela*, introdução a Teixeira de Pascoaes, *Senhora da Noite*, Assírio & Alvim, Lisboa, 1986, pp. 9-15.  
 – *Todo o amor da terra*, «Jornal de Letras», ano XIII, nº 557 (9 a 15 Março 1993), p. 18.
- ANDRADE, Eugénio de, – GONÇALVES, Dario, *Uma Casa para a Poesia*, Edições do Tâmega, Amarante, 1990.
- ANTUNES, Manuel, *Três Poetas do Sagrado – Pascoaes, Pessoa, Régio*, «Brotéria», 65 (1957), pp. 42-61.
- ARAÚJO, José da Costa, *Pensamento filosófico e religioso na obra de Teixeira de Pascoaes*, «Cenáculo», VIII (1952-53), pp. 239-248.
- BATELLI, Guido, *Teixeira de Pascoaes*, Coimbra Editora Lda, Coimbra, 1953.
- BENTO, José, Introdução a *Epistolário Ibérico – Cartas de Unamuno e Pascoaes*, Assírio & Alvim, Lisboa, 1986, pp. 9-20.
- BERDIAEFF, N., *Carta inédita de Berdiaeff a Teixeira de Pascoaes*, «Revista Filosófica», Coimbra, vol. 2 (1952), pp. 255-263.
- BIBLIOTECA NACIONAL DE LISBOA, *Catálogo de Exposição Bibliográfica*, Lisboa, 1977.
- BIRCHER, Max Edwin, *Gesprache mit Pascoaes*, ed. do autor, Oberwill bei Zug, Suíça, 1950.
- BLANCO, Manuel Garcia, *Teixeira de Pascoaes e Unamuno*, «Revista Filosófica», 10 (1954), pp. 85-92.
- BORDALO, Álvaro (orientação), *Gazeta do Bibliógrafo (Bibliografia de Teixeira de Pascoaes)*, suplemento de «Portucale», nº 2 (Setembro-Dezembro 1949), pp. 11-15.
- BORGES, Paulo Alexandre Esteves, *A «Renascença Portuguesa» no Neo-Romantismo de Teixeira de Pascoaes – Poesia, Filosofia e Nacionalidade: a Nova Religião e o Novo Deus*, in *Religião, História e Razão, da Aufklärung ao Romantismo* (coordenação de Manuel J. Carmo Ferreira e Leonel Ribeiro dos Santos), col. «Actas & Colóquios», Edições Colibri, Lisboa, 1994, pp. 289-322.
- CAEIRO, Olívio, *Albert Vigoleis Thelen no Solar de Pascoaes*, Brasília Editora, Porto, 1990.

- CAMEIRÃO, Lurdes da Conceição Preto, *Teixeira de Pascoaes e o projecto cultural da «Renascença Portuguesa»*, Tese de Mestrado em Literaturas Comparadas Portuguesa e Francesa (séc. XIX-XX), apresentada à Faculdade de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Nova de Lisboa, 2 vols., Lisboa, 1994.
- CARDOSO, Miguel Esteves, «A Arte». Introdução a Arte de Ser Português, Assírio & Alvim, Lisboa, 1991, pp. IX-XII.
- CARVALHAL, Maria do, *Pascoaes*, Editora Pax, Braga, 1977.
- CARVALHO, Adalberto Dias de, *O homem universal em Teixeira de Pascoaes*, «Revista da Faculdade de Letras», nº 9 (1992), pp. 113-122.
- CARVALHO, Amorim de, *O platonismo e a simbologia católica no Saudosismo metafísico de Pascoais*, in *Deus e o Homem na Poesia e na Filosofia*, Liv. Figueirinhas, Porto, s/d, pp. 57-66.
- CARVALHO, Joaquim de, *O poeta e pensador Teixeira de Pascoaes visto pelo mestre de Filosofia Joaquim de Carvalho*, «Das Letras e das Artes», suplemento de «O Primeiro de Janeiro», 4 Abril 1951.  
 – *Reflexões sobre Teixeira de Pascoaes*, separata dos Arquivos do Centro Cultural Português, vol. IX, Fundação Calouste Gulbenkian, Paris, 1975, pp. 639-655; *Obra Completa* de Joaquim de Carvalho, vol. V, Fundação C. Gulbenkian, Lisboa, 1987, pp. 71-88; reproduzido em Afonso Botelho e António Braz Teixeira, *Filosofia da Saudade*, pp. 694-713; inserido em *Os Poetas Lusíadas*, Assírio & Alvim, Lisboa, 1987, pp. 11-22. Editado em brochura por Edições do Tâmega, Amarante, 1991.  
 – *Teixeira da Pascoaes e Miguel de Unamuno no seu Epistolário*, in *Epistolário Ibérico*, 1ª ed., Nova Lisboa, 1957; inserido na *Obra Completa* de Joaquim de Carvalho, vol. V, pp. 89-98.
- CARVALHO, Joaquim de Montezuma de, *A voz de Pascoaes perdida em Londres?*, «Letras & Letras», ano V, nº 79 (16 Setembro 1992), p. 14.
- CARVALHO, Júlio Sinde Martins de, *Roteiro Filosófico para o universo de Teixeira de Pascoaes*. Dissertação de Licenciatura em Filologia Românica na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1972.
- CESARINY, Mário, [Comentário às *Reflexões sobre Teixeira de Pascoaes*, de Joaquim de Carvalho], in *Os Poetas Lusíadas*, Assírio & Alvim, Lisboa, 1987, pp. 23-32.
- CIDADE, Hernâni, *Portugal Contemporâneo – na evolução da Literatura da 'Renascença' ao 'Orpheu' – Teixeira de Pascoaes e Fernando Pessoa*, in *Portugal Histórico-Cultural*, Publicações da Universidade da Baía, Brasil, 1957, pp. 215-280.  
 – *Teixeira de Pascoaes*, in *Portugal Histórico-Cultural*, 3ª ed., Arcádia, Lisboa, 1972, pp. 387-460.

- COELHO, Jacinto do Prado, *A Poesia de Teixeira de Pascoaes*, Atlântida, Coimbra, 1945.
- *O Saudosismo e os seus valores individuais*, «O Comércio do Porto», 14 Abril 1953, p. 5.
  - *Camilo na interpretação de Pascoaes*, in *Problemática da História Literária*, 2ª ed., Ática, Lisboa, 1961.
  - Introdução às *Obras Completas* de Teixeira de Pascoaes, vol. I, Bertrand, Lisboa, s/d [1965], pp. 7-76;
  - *Pascoaes: do verso à prosa*, introdução aos volumes em prosa das *Obras Completas*, vol. VII, pp. 9-53; inserido em *Ao contrário de Penélope*, Bertrand, Venda Nova, 1976, pp. 235-248.
  - *Pascoaes, Teixeira de*, in *Dicionário de Literatura* (Direcção de Jacinto do Prado Coelho), 1ª ed., 2º vol., Liv. Figueirinhas, Porto, 1969, pp. 795-798.
  - *Fernando Pessoa e Teixeira de Pascoaes*, in *A Letra e o Leitor*, Moraes Editores, Lisboa, 1977, pp. 175-198.
- COIMBRA, Leonardo, «*Regresso ao Paraíso*» – *Prefácio para a segunda edição*, «A Águia», 3ª série, nº 2 (Agosto 1922), pp. 49-62; reproduzido em *Obras Completas* de Teixeira de Pascoaes (JPC), vol. IV, pp. 9-31 e em Afonso Botelho e António Braz Teixeira (selecção e organização), *Filosofia da Saudade*, Impensa Nacional - Casa da Moeda, Lisboa, 1986, pp. 198-217.
- *São Paulo de Teixeira de Pascoaes*, «Museu», nº único (Setembro 1934), pp. 7-20; reproduzido em Leonado Coimbra, *Dispersos – IV: Filosofia e Religião* (compilação, fixação do texto e notas de Pinharanda Gomes e Paulo Samuel), Editorial Verbo, Lisboa, 1991, pp. 206-224.
  - *Teixeira de Pascoaes*, in *Dispersos – I: Filosofia Portuguesa* (compilação, fixação do texto e notas de Pinharanda Gomes), Editorial Verbo, Lisboa, 1984, pp. 77-81.
- CORTESÃO, Jaime, *O Poeta Teixeira de Pascoaes*, «A Águia», vol. I, 1ª série, nº 8 (Abril 1911), pp. 8-11 e nº 9 (Maio 1911), pp. 1-2; reproduzido em apêndice em *A Saudade e o Saudosismo – Dispersos e Opúsculos*, pp. 273-282.
- COSTA, Dalila Pereira da, *Os mitos ibéricos em dois poetas da «Renascença Portuguesa»*. *Teixeira de Pascoaes e Fernando Pessoa*, in *Nova Atlântida*, Lello & Irmão Editores, Porto, 1977, pp. 201-242.
- *Três ensaios sobre «Marânus»*, «Nova Renascença», vol. I (1980), pp. 32-48.
  - *Pascoaes e as raízes da cultura portuguesa*, «Cultura Portuguesa», nº 2 (1982), pp. 107-110.
  - *Pascoaes. D'As Sombras à Senhora da Noite*, Átrio, Lisboa, 1992.
- COUTINHO, Jorge, *A ascensão para Deus através da saudade em Teixeira de Pascoaes*, Dissertação de Licenciatura em Filosofia, Pontifícia Universidade Gregoriana, (texto dactilografado), Roma, 1962.
- *Poesia e verdade em Teixeira de Pascoaes*, «Revista Portuguesa de Filosofia», 48 (1992), pp. 423-432.
  - *Teixeira de Pascoaes: o pensamento da terra*, «Revista Portuguesa de Filosofia», 50 (1994), pp. 115-122.
- CRAVEIRO, Lúcio, *A Filosofia em Teixeira de Pascoaes*, «Revista Portuguesa de Filosofia», 34 (1978), pp. 51-58; inserido com o título *Filosofia e*

- Poesia em Teixeira de Pascoaes* in AA. VV., *Pascoaes*, Comemorando o primeiro centenário do nascimento do Poeta, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, Lisboa, 1980, pp. 179-184; e em Lúcio Craveiro da Silva, *Ensaio de Filosofia e Cultura Portuguesa*, Faculdade de Filosofia, Braga, 1994, pp. 220-228.
- DIAS, Barros, *Notas sobre o problema da identidade nacional em Teixeira de Pascoaes*, «Economia e Sociologia», nº 53 (1991), pp. 109-145.
- DIONÍSIO, Sant'Anna, *O Poeta, essa ave metafísica*, Seara Nova, Lisboa, 1953.
- FEIJÓ, António M., *Introdução a São Jerónimo e a Trovada*, Assírio & Alvim, Lisboa, 1992, pp. IX-XXIII.
- FERREIRA, António Mega, *Introdução a A Beira (num Relâmpago) e Duplo Passeio*, Assírio & Alvim, Lisboa, 1994, pp. 9-15.
- FERREIRA, João, *A Saudade e o Saudosismo em Teixeira de Pascoaes*, «Itinerarium», ano III (1957), pp. 349-369.  
– *A ideia de Deus em Teixeira de Pascoaes*, «Itinerarium», 9 (1963), pp. 1-6.
- FERREIRA, José Gomes, «Quando Teixeira de Pascoaes vinha a Lisboa», in *A memória das palavras ou o gosto de falar de mim*, Portugal, Lisboa, 1965, pp. 241-249; reproduzido em *Obras Completas* de Teixeira de Pascoaes (JPC), vol. VI, pp. 272-279.
- FONSECA, A. Fernandes da, *Teixeira de Pascoaes, um Poeta de Sempre*, in *A Psicologia da Criatividade*, Escher, Publicações, Lisboa, 1990, pp. 51-78.
- FRANCO, António Cândido, *O «Canto Beironiano» e outros «Cantos» na prosa de Teixeira de Pascoaes*, «Colóquio-Letras», nºs 117-118 (1990), pp. 140-150.  
– *O Mar e o Marão*, Jorge Cabrita Editor, s/l, 1989.  
– *Teoria e Palavra*, Átrio, Lisboa, 1991.  
– *O Sol da Meia Noite*, «Cadernos do Tâmega», 6 (Dezembro 1991), pp. 31-37.  
– *As relações entre Teixeira de Pascoaes e Fernando Pessoa*, «Letras & Letras», ano V, nº 79 (16 Setembro 1992), p. 13.  
– *Alguns problemas em torno da ortografia de Pascoaes*, «Letras & Letras», ano V, nº 79 (16 Setembro 1992), p. 16.  
– *Eleonor na Serra de Pascoaes*, Átrio, Lisboa, 1992.  
– *Transformações da Saudade em Teixeira de Pascoaes*, Edições do Tâmega, Amarante, 1994.
- GAMA, José, *A polémica saudosista: Teixeira de Pascoaes e António Sérgio*, «Brotéria», 114 (1982), pp. 185-193.
- GAMA, Sebastião da, *Visita a Pascoaes*, «Jornal do Barreiro», 11-X-1951; inserido em *O Segredo é Amar*, Lisboa, 1969, pp. 100-109; reproduzido em *Obras Completas* de Teixeira de Pascoaes (JPC), vol. VI, pp. 246-250.
- GARCIA, Mário, *A acção «política» de Teixeira de Pascoaes*, «Brotéria», 101 (1975), pp. 209-217.

- *Teixeira de Pascoaes. Contribuição para o estudo da sua personalidade e para a leitura crítica da sua obra*, Publicações da Faculdade de Filosofia, Braga, 1976.
  - *Teixeira de Pascoaes*, «Revista Portuguesa de Filosofia», 29 (1973), pp. 113-122.
  - «*João Lúcio*»: inédito de *Teixeira de Pascoaes*, «Brotéria», 97 (1993), pp. 515-527.
  - *A Campanha Saudosista de Teixeira de Pascoaes e a sua polémica com António Sérgio*, «Revista Portuguesa de Filosofia», 32 (1976) pp. 3-34.
  - *Crime - remorso - paixão. Uma leitura do «São Paulo» de Teixeira de Pascoaes*, «Didaskalia», vol. IX (1979), pp. 307-337.
  - «*Arte de Ser Português*» de *Teixeira de Pascoaes*, Brotéria, 119 (1984), pp. 164-179.
  - *A morte no «S. Jerónimo e a Trovada» de Teixeira de Pascoaes (apontamentos)*, «Cadernos do Tâmega», 6 (Dezembro 1991), pp. 18-23.
- GARCÍA, Xosé Lois, *Relações de Teixeira de Pascoaes com a Galiza*, «Cadernos do Tâmega», 6 (Dezembro 1991), pp. 52-56.
- *Teixeira de Pascoaes, em romagem pela Catalunha*, «Cadernos do Tâmega», 6 (Dezembro 1991), pp. 57-61.
- GOMES, Maria de Fátima Rezende, *O sentido da existência em Teixeira de Pascoaes – Mundo, Homem, Obra*, «Revista Portuguesa de Filosofia», 45 (1989), pp. 71-96.
- GOMES, Pinharanda, «Nota Proemial» a *A Saudade e o Saudosismo – Dispersos e Opúsculos*, Assírio & Alvim, Lisboa, 1988, pp. VII-XI.
- «*O Homem Universal*» de *Teixeira de Pascoaes*, «Letras & Letras», ano V, nº 79 (16 Setembro 1992), pp. 11-13; reproduzido em modo de introdução a *O Homem Universal e Outros Escritos*, Assírio & Alvim, Lisboa, 1993, pp. VII-XVIII.
- GUIMARÃES, Fernando, Introdução a *Napoleão*, Assírio & Alvim, Lisboa, 1989, pp. VII-XIV.
- *História e Retórica em Teixeira de Pascoaes*, «Cadernos do Tâmega», 6 (Dezembro 1991), pp. 28-30.
- LEÃO, Francisco da Cunha, *A Deus pela saudade*, «Diário de Notícias», 24 Janeiro 1963, pp. 13 e 15.
- LOPES, Silvina Rodrigues, «Apresentação Crítica» de *Poesia de Teixeira de Pascoaes* (antologia), Editorial Comunicação, Lisboa, 1987, pp. 11-35.
- LOPES, Óscar, *Expressões modernas da saudade portuguesa*, in *A busca do sentido. Questões de Literatura Portuguesa*, Caminho, Lisboa, 1994, pp. 127-144.
- LOURENÇO, Eduardo, Prefácio a *Marânus*, Assírio & Alvim, Lisboa, 1990, pp. VII-XII.
- MAGALHÃES, António de, «*São Paulo*», *Teixeira de Pascoaes e a Crítica*, «Brotéria», 19 (1934), pp. 184-190.
- «*Napoleão*» de *Teixeira de Pascoaes*, «Brotéria», 32 (1941), pp. 503-506.
- *Na morte de Teixeira de Pascoaes*, «Brotéria», 56 (1953), pp. 155-169.



- *Para a compreensão de Teixeira de Pascoaes*, «Revista Portuguesa de Filosofia», 9 (1953), pp. 278-285.
  - *No Quinto Aniversário da Morte de Teixeira de Pascoaes*, «Voz de Portugal», Rio de Janeiro, 26 Janeiro 1958; reproduzido em «Diário Popular», 2 Janeiro 1963, p. 5.
  - *O Poeta-Filósofo Teixeira de Pascoaes*, «Revista Portuguesa de Filosofia», 16 (1960), pp. 174-184.
- MALPIQUE, Manuel da Cruz, *Pascoaes pouco menos que pintado por si próprio*, «Labor», nº 128 (Fevereiro 1953), pp. 257-273 e nº 129 (Março 1953), pp. 349-367.
- *O bifrontismo de Pascoaes no problema de Deus*, «Labor», (Dezembro 1953), pp. 155-156 e (Janeiro 1954), pp. 251-259.
  - *A Saudade em Teixeira de Pascoaes*, «Boletim dos Amigos do Porto», II (1956), pp. 19-32.
  - *A paisagem em Teixeira de Pascoaes*, «O Tripeiro», V série, nº 7 (Novembro 1956), pp. 212-217.
  - *Teixeira de Pascoaes Biógrafo*, separata da revista «Ocidente», vol. LVIII (1960).
- MARGARIDO, Alfredo, *Teixeira de Pascoaes – a Obra e o Homem*, Arcádia, Lisboa, 1961.
- *Marânus: uma linguagem poética quase niilista*, Arquivos do Centro Cultural Português, vol. X (1976), Fundação C. Gulbenkian, Paris, pp. 607-629.
  - Introdução a *O Bailado*, Assírio & Alvim, Lisboa, 1987, pp. VII-LVIII.
- MARINHO, José, *Ensaio sobre a Obra de Teixeira de Pascoaes*, Dissertação de Licenciatura em Filosofia na Faculdade de Letras do Porto, 1925. Anexado à dissertação de mestrado em Filosofia de Jorge Croce Rivera, apresentada em 1989 à Faculdade de Letras da Universidade Clássica de Lisboa; em leitura e transcrição do texto pelo mesmo.
- *Pascoaes, poeta da visão unívoca*, «Diário de Notícias», 24 Janeiro 1963, p. 13.
- MARTINS, Abílio, *A Filosofia de Teixeira de Pascoaes*, «Brotéria», 34 (1942), pp. 51-64.
- MARTINS, Mário, *No Centenário de Teixeira de Pascoaes*, in «Memórias da Academia de Ciências de Lisboa – Classe de Letras», Tomo XIX (1978), pp. 383-397.
- MENDES, Alexandre Teixeira, *Teixeira de Pascoaes: Fragmentos de um perfil*, «Letras & Letras», ano V, nº 79 (16 Setembro 1992), p. 9.
- MENDES, João, *São Jerónimo e a Trovada*, «Brotéria», 23 (1936), pp. 221-230; reproduzido in *Literatura Portuguesa IV*, 2ª ed., Editorial Verbo, Lisboa, 1983, pp. 85-96.
- *Santo Agostinho ou Teixeira de Pascoaes?*, «Brotéria», 41 (1945), pp. 519-525; reproduzido in o. c., pp. 96-104.

- *Teixeira de Pascoaes e o sentimento religioso da sua obra*, «Brotéria», 56 (1953), pp. 99-105; reproduzido in o. c., pp. 104-112.
- MONTEIRO, Adolfo Casais, *A metafísica da paisagem: Teixeira de Pascoaes*, in *A Poesia Portuguesa Contemporânea*, Sá da Costa, Lisboa, 1977, pp. 79-85.
- NEMÉSIO, Vitorino, *Homenagem a Pascoaes*, in *Conhecimento de Poesia*, [1ª ed.], Salvador (Baía), 1958, pp. 152-158; 2ª ed., Verbo, Lisboa, 1970, pp. 119-124; reproduzido in *Obras Completas* de Teixeira de Pascoaes (JPC), vol. VI., pp. 225-230.  
– *Na morte de Pascoaes*, in 1ª ed. cit., pp. 159-166; 2ª ed. cit., pp. 125-130; reproduzido in vol. cit., pp. 231-237.
- OLIVEIRA, Paulo Fernando Motta, *Pascoaes e a fome de imortalidade*, «Estudos Portugueses e Africanos», 9 (1987), pp. 77-89.  
– *Pascoaes: da saudade como releitura de Portugal*, «Estudos Portugueses e Africanos», Revista da Universidade Estadual de Campinas, Brasil, 15 (1990), pp. 65-75.
- PATRÍCIO, Manuel, *Figuras da Pedagogia Portuguesa Contemporânea – II: Teixeira de Pascoaes*, Universidade de Évora, 1985.  
– *Sentido Axiológico e Educativo do Messianismo de Teixeira de Pascoaes*, Lição apresentada à Universidade de Évora no quadro de provas públicas de Agregação, Évora, 1991.
- PINA, A. Ambrósio de, *A Filosofia da Saudade em Teixeira de Pascoaes*, «Filosofia», IV (1958), pp. 282-288.
- QUADROS, António, *Teixeira de Pascoaes e a Filosofia da Saudade*, «Diário de Notícias», 24 Janeiro 1963, pp. 13 e 15; reproduzido em Afonso Botelho e António Braz Teixeira, *Filosofia da Saudade*, pp. 749-754.  
– *O Mistério do Ser, a Saudade, o Verbo Escuro. Gnoseologia poética de Teixeira de Pascoaes*, in *Estruturas simbólicas do imaginário português*, Átrio, Lisboa, 1992, pp. 79-84.
- RAMOS, Feliciano, *Teixeira de Pascoaes no Bom Jesus de Braga*, «Flor do Tâmega», Amarante, 26 Janeiro 1958.
- RÉGIO, José, *Introduction à Teixeira de Pascoaes*, «Bulletin des Études Portugaises et de l'Institut Français au Portugal», Nova Série, Tomo XVI (1953), pp. 187-198; reproduzido in *Obras Completas* de Teixeira de Pascoaes (JPC), vol. VI, pp. 251-263.  
– *Pascoaes, o público e o tempo*, «Vértice», XIII (1953), pp. 169-170.  
– *Coisas nossas. Sobre a impopularidade de Teixeira de Pascoaes*, «O Comércio do Porto», 12 Maio 1959.  
– *Teixeira de Pascoaes e a Renascença Portuguesa*, «O Tripeiro», VI série, ano VIII, nº 3 (Março 1968); reproduzido em «Letras & Letras», ano V, nº 79 (16 Setembro 1992), p.15.
- RIBEIRO, Álvaro, *Teixeira de Pascoaes e o génio português*, «Letras & Letras», ano V, nº 79 (16 Setembro 1992), p. 8.

- RISCO, Vicente, *Teixeira de Pascoaes na sua época*, «Grial», 32 (1971), pp. 227-230.
- ROSA, António Ramos, *Pascoaes, poeta, ingénuo?*, «Jornal de Letras», ano XIII, nº 557 (9 a 15 Março 1993), p. 20.
- SÁ, Maria das Graças Moreira de, *Do Portugal «Decadente» ao Portugal «Renascente»: a Magia do Verbo e da Saudade em Teixeira de Pascoaes*, in *Estudos Portugueses – Homenagem a António José Saraiva*, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa e Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, 1990, pp. 335-342.  
 – *O nacionalismo linguístico de Pascoaes*, «Cadernos do Tâmega», 6 (Dezembro 1991), pp. 40-46.  
 – *Estética da Saudade em Teixeira de Pascoaes*, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, Lisboa, 1992.  
 – *A imagem de Antero em Pascoaes*, in *Congresso Anteriano Internacional. Actas*. Universidade dos Açores, Ponta Delgada, 1993, pp. 677-686.
- SALAZAR, Abel, *O dueto caracteriológico e pseudo-filosófico de Coimbra e Pascoaes*, «Pensamento», Ano VII, vol. V, nº 80 (Novembro 1936), pp. 12-14 (180-182).
- SANTOS, A. Fernandes dos, «São Paulo», por *Teixeira de Pascoaes*, «Acção Católica», Ano XIX (1934), pp. 288-291 e 359-361.
- SANTOS, Delfim, *Saudade e regresso*, «Cadernos de Poesia», III série, fasc. 14 (1953), p. 13.
- SARDOEIRA, Ilídio, *Pascoaes, um Poeta de Sempre*, Tip. Cruz & Cardoso Lda, Figueira da Foz, 1951.  
 – *Para uma visão esquemática*, «Via Latina», Coimbra, 11 Maio 1951.  
 – *Pascoaes no estrangeiro*, «Ler», revista de Letras, Artes e Ciências, Fevereiro 1953.  
 – *Como trabalhava Pascoaes*, «Vértice», XIII (1953), pp. 171-174.  
 – *Influência do Princípio de Incerteza no Pensamento de Pascoaes*, «Revista Portuguesa de Filosofia», 11 (1955), pp. 620-632.  
 – *Pascoaes descobre a ciência moderna*, in *Estrada Larga*, Antologia do suplemento de Cultura e Arte de «O Comércio do Porto», vol. I, Porto Editora, Porto, s/d, pp. 69-73.
- SEABRA, José Augusto, *Camões, Pascoaes, Pessoa ou o mito poético da «Nova Renascença»*, «Nova Renascença», I (1980), pp. 23-31.  
 – *Pascoaes, a Saudade e as Sombras*, «Nova Renascença», VII (1987), pp. 274-276; reproduzido em *Poligrafias Poéticas*, Lello & Irmão – Editores, Porto, 1994, pp. 241-245.  
 – *A Geração da «Renascença Portuguesa» e a Revista «Nós»*, in o. c., pp. 247-263.
- SENA, Jorge de, *Introdução para um estudo de Teixeira de Pascoaes*, in «Via Latina» (11 Maio 1951), pp. 1 e 5; inserido em *Da Poesia Portuguesa*,

- Ática, Lisboa, 1959, pp. 95-99; reproduzido em *Obras Completas* de Teixeira de Pascoaes (JPC), vol. VI, pp. 238-241.
- *Meditação sobre a poesia de Teixeira de Pascoaes*, «Jornal de Notícias», 14 Dezembro 1956; inserido em *Da Poesia Portuguesa*, Ática, Lisboa, 1959, pp. 101-106; transcrito em *Obras Completas* de Teixeira de Pascoaes (JPC), vol. VI, pp. 242-245.
- *Sobre a poesia de Teixeira de Pascoaes*, in *Estrada Larga*, Antologia do suplemento Cultura e Arte de «O Comércio do Porto», vol. I, Porto Editora, s/d, pp. 61-68.
- «Apresentação histórico-crítica» de *A Poesia de Teixeira de Pascoaes*, Brasília Editora, Porto, 1982, pp. 9-29.
- SÉRGIO, António, *Epístolas aos Saudosistas*, «A Águia», vol. V, 2ª série, nº 22 (Outubro 1913), pp. 96-113; transcrito em Teixeira de Pascoaes, *A Saudade e o Saudosismo – Dispersos e Opúsculos*, Assírio & Alvim, Lisboa, 1988, pp. 97-103.
- *Regeneração e Tradição, Moral e Economia*, «A Águia», vol. V, 2ª série, nº 25 (Janeiro 1914), pp. 1-9; transcrito in o. c., pp. 111-120.
- *Despedida de Julieta*, «A Águia», vol. V, 2ª série, nº 28 (Abril 1914), pp. 109-112; transcrito in o. c., pp. 128-131.
- *Explicações necessárias do homem da espada de pau ao arcanjo da espada dum relâmpago*, «A Águia», vol. V, 2ª série, nº 30 (Junho 1914), pp. 170-175.
- *Sobre o carácter da poesia de Teixeira de Pascoaes*, in *Ensaio-VII*, Sá da Costa Editora, Lisboa, s/d [1ª ed. 1954], pp. 91-93.
- SILVA, Agostinho da, Introdução a *Regresso ao Paraíso*, Assírio & Alvim, Lisboa, 1986, pp. 7-10.
- SILVA, Augusto Santos, e DUARTE, Isabel Margarida, *Pascoaes. Temas para uma leitura actual*, Editora Anos Oitenta, Porto, 1980.
- SILVA, Lúcio Craveiro da. Ver CRAVEIRO, Lúcio.
- SOARES, Fernando Luso, Apresentação de: Teixeira de Pascoaes, *As Sombras, Senhora da Noite, Marânus*, Círculo de Leitores, Lisboa, 1953, pp. 5-11.
- TELMO, António, *Teixeira de Pascoaes, o poeta da Natureza*, in *História Secreta de Portugal*, Vega, Lisboa, 1977, pp. 125-139.
- UNAMUNO, Miguel de, «*Las sombras*», de Teixeira de Pascoaes, in *Por Tierras de Portugal y de España*, 8ª ed., Espasa-Calpe, Madrid, 1976, pp. 20-28.
- VASCONCELLOS, Maria da Glória Teixeira de, *Olhando para trás, vejo Pascoaes*, Liv. Portugal, Lisboa, 1971.
- *Último Livro*, Oficinas Gráficas Barbosa & Xavier, Braga, 1976.
- VASCONCELOS, António-Pedro, Apresentação de *São Paulo*, Assírio & Alvim, Lisboa, 1984, pp. 5-15.
- Prefácio a *O Penitente (Camilo Castelo Branco)*, Assírio & Alvim, Lisboa, 1985, pp. 9-15.

VASCONCELOS, José Manuel, Prefácio a *Jesus Cristo em Lisboa*, Vega, Lisboa, 1984, pp. 9-16.

VASCONCELOS, Maria José Teixeira de, *Na Sombra de Pascoaes*, Vega, Lisboa, 1993.

VAZ, Carlos Nuno Salgado, *A Saudade em Teixeira de Pascoaes*, Dissertação de Mestrado em Literaturas Românicas Modernas e Contemporâneas na Faculdade de Letras do Porto (texto dactilografado), Braga, 1986.

### 3. OUTROS ESTUDOS

ANTUNES, Alfredo, *Saudade e Profetismo em Fernando Pessoa*, Publicações da Faculdade de Filosofia, Braga, 1983.

– *O significado da saudade numa filosofia portuguesa*, «Revista Portuguesa de Filosofia», 39 (1983), pp. 13-41.

– *O espaço da saudade*, «Brotéria», 116 (1983), pp. 38-67.

– *Saudade na alma lusiada*, «Brotéria», 116 (1983), pp. 281-304.

AZEVEDO, João Lúcio de, *Evolução do Sebastianismo*, 2ª ed., Liv. Clássica Editora, Lisboa, 1957 (1ª ed. 1918).

BOTELHO, Afonso, *Saudosismo como movimento*, «Revista Portuguesa de Filosofia», 16 (1960), pp. 218-230.

– *Odisseia da Saudade*, «Nova Renascença», VII (1987), pp. 291-295.

– *O Saudosismo como diálogo filosófico*, «Democracia e Liberdade», n.ºs 42-43 (Julho-Dezembro 1987), pp. 105-114.

– *Da Saudade ao Saudosismo*, Col. «Biblioteca Breve», Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, Lisboa, 1990.

BOTELHO, Afonso, e TEIXEIRA, António Braz (selecção e organização), *Filosofia da Saudade*, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, Lisboa, 1986.

CARVALHO, Joaquim de, *Problemática da Saudade*, in *Obra Completa*, vol. V, Fundação C. Gulbenkian, Lisboa, 1987, pp. 107-115.

– *Elementos constitutivos da consciência saudosa*, in l. c., pp. 117-121.

– *Compleição do patriotismo português*, in l. c., pp. 123-137.

COELHO, Jacinto do Prado, *Saudade. Na Literatura Portuguesa*, in *Dicionário de Literatura*, 1ª ed., vol. II, Liv. Figueirinhas, Porto, 1969, pp. 1002-1003.

– *Saudosismo*, in o. c., vol. II, pp. 1005-1008.

– *Originalidade da Literatura Portuguesa*, 3ª ed., Col. «Biblioteca Breve», Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, Lisboa, 1992.

COIMBRA, Leonardo, *Sobre a Saudade*, «A Águia», 3ª série, vol. II (1923), pp. 147-164; incluído em *Dispersos – III: Filosofia e Metafísica*, Editorial Verbo, Lisboa, 1988, pp. 137-164.

– *A Renascença Portuguesa (entrevista)*, in *Dispersos – I: Filosofia Portuguesa*, Editorial Verbo, Lisboa, 1984, pp. 229-234.

- CORTESÃO, Jaime, *No 40º Aniversário da Fundação da «Renascença Portuguesa»*, «Portucale», 3ª série, suplemento ao nº 3 (Janeiro-Março 1962), pp. 3-6.
- COSTA, Dalila L. Pereira da, – GOMES, Pinharanda, *Introdução à Saudade*, Lello & Irmão Editores, Porto, 1976.  
– *A Nau e o Graal*, Lello & Irmão Editores, Porto, 1978.
- DILTHEY, Wilhelm, *Essência da Filosofia* (trad. do original alemão *Das Wesen der Philosophie* por Manuel Frazão), 3ª ed., Editorial Presença, Lisboa, 1984.
- DIAS, Jorge, *Elementos fundamentais da cultura portuguesa*, Coimbra, 1955; reproduzido in *Estudos de Antropologia*, vol. I, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, Lisboa, 1990, pp. 137-157.
- DOMINGUES, Joaquim, *A visão messiânica do advento da República*, «Revista Portuguesa de Filosofia», 46 (1990), pp. 479-512.
- FERREIRA, João, *A saudade, nova dimensão psíquica do Homem*, in *Miscelânea de Estudos a Joaquim de Carvalho*, vol. II, Biblioteca-Museu Joaquim de Carvalho, Figueira da Foz, 1959, pp. 928-938.
- FILIPPI, Sérgio, *A Saudade*, Lello & Irmão Editores, Porto, 1981.
- GAMA, José, *Filosofia da Cultura e Identidade Nacional*, «Brotéria», 138 (1994), pp. 539-545.
- GARCIA-SABELL, D., *La saudade por dentro*, in *La Saudade*, vol. colectivo, Ed. Galaxia, Vigo, 1953; reproduzido in Afonso Botelho e António Braz Teixeira, *Filosofia da Saudade*, pp. 471-497.
- GOMES, Pinharanda, *Protologia do Sebastianismo*, in *Pensamento Português III*, Ed. Pax, Braga, 1975, pp. 12-34.  
– *A tensão doutrinal na génese da «Renascença Portuguesa»*, «Nova Renascença», VII (1987), pp. 277-290; reproduzido in *Entre Filosofia e Teologia*, Fundação Lusíada, Lisboa, 1992, pp. 143-202.  
– *Saudade*, in *Dicionário de Filosofia Portuguesa*, Publicações Dom Quixote, Lisboa, 1987, pp. 209-213.  
– *Sebastianismo*, in o. c., pp. 213-215.
- GUIMARÃES, Fernando, *Poética do Saudosismo*, Editorial Presença, Lisboa, 1988.
- HEIDEGGER, Martin, *Introduction à la Métaphysique* (trad. francesa do original alemão *Einführung in die Metaphysik* por Gilbert Kahn), Gallimard, Paris, 1980.  
– *A Origem da Obra de Arte* (trad. do original alemão *Der Ursprung des Kunstwerks* por Maria da Conceição Costa), Edições 70, Lisboa, 1989.
- LEÃO, Duarte Nunes de, *Origem da Língua Portuguesa*, Edição crítica por José Pedro Machado, Ed. «Pro Domo», Porto, e Imprensa Portuguesa, Lisboa, 1945; 1ª ed., Lisboa, 1606.
- LEÃO, Francisco da Cunha, *Ensaio de Psicologia Portuguesa*, Guimarães Editores, Lisboa, 1971.

- *O Enigma Português*, 2ª ed., Guimarães e Cª Editores, Lisboa, 1973.
- LIMA, Sílvia, *Reflexões sobre a consciência saudosa*, «Revista Filosófica», nº 44 (Setembro 1955); reproduzido em Afonso Botelho e António Braz Teixeira, *Filosofia da Saudade*, pp. 234-243.
- LORENZANA, Salvador, *Teorias interpretativas da saudade*, in *La Saudade*, vol. colectivo, Ed. Galaxia, Vigo, 1953; reproduzido in Afonso Botelho e António Braz Teixeira, *Filosofia da Saudade*, pp. 643-685.
- LOURENÇO, Eduardo, *O Labirinto da Saudade, Psicanálise Mítica do Destino Português*, 3ª ed., Publicações Dom Quixote, Lisboa, 1988.
- MAGALHÃES, António de, *A Filosofia da Saudade*, «Revista Portuguesa de Filosofia», 7 (1951), pp. 59-70.  
 – *Iniciação ao moderno pensamento português*, «Revista Portuguesa de Filosofia», 10 (1954), pp. 502-511.  
 – *Da História à Metafísica da Saudade*, «Cidade Nova», III série, nºs 4-5 (1953-54), pp. 251-260; reproduzido in Afonso Botelho e António Braz Teixeira (selecção e organização), *Filosofia da Saudade*, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa, 1986, pp. 262-273.  
 – *Metafísica e Saudade*, «Revista Portuguesa de Filosofia», 11 (1955), pp. 282-289.
- MARINHO, José, *Filosofia da saudade e filosofia profética*, in *Verdade, Condição e Destino no Pensamento Português Contemporâneo*, Lello & Irmão, Editores, Porto, 1976, pp. 223-247.
- PEDRAYO, Ramón Otero, *Filosofia e Saudade*, «Revista Portuguesa de Filosofia», 11-II (1955), pp. 290-294.
- PESSOA, Fernando, *A Nova Poesia Portuguesa*, 2ª ed., Ed. Inquérito, Lisboa, s/d [1944].  
 – *Portugal, Sebastianismo e Quinto Império*, Europa-América, Lisboa, 1986.
- PIÑEIRO, Ramón, *Siñificado Metafisico da Saudade*, in «Presença de Galicia», nº 1 da col. «Grial», Galaxia, Vigo, 1951; reproduzido in Afonso Botelho e António Braz Teixeira (selecção e organização), *Filosofia da Saudade*, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, Lisboa, 1986, pp. 421-441.  
 – *Pra unha Filosofia da Saudade*, in «La Saudade», Galaxia, Vigo, 1953; reproduzido in o. c., pp. 442-470.
- PORTUGAL, Boavida, *Inquérito Literário*, Liv. Clássica Editora, Lisboa, 1915.
- QUADROS, António, *A Arte de Continuar Português*, Edições do Templo, Lisboa, 1978.  
 – *Poesia e filosofia do mito sebastianista*, Guimarães e Cª Editores, Lisboa, 1982 (vol. I) e 1983 (vol. II).  
 – *A Ideia de Portugal na Literatura dos Últimos Cem Anos*, Fundação Lusíada, Lisboa, 1989.

- *Memórias das Origens, Saudades do Futuro*, Publicações Europa-América, Mem Martins, 1992.
- *A Filosofia Portuguesa de Bruno à Geração do 57*, «Democracia e Liberdade», n.os 42-43 (Julho-Dezembro 1987), pp. 7-54.
- QUEIRUGA, Andrés Torres, *Nova aproximación a unha filosofía da saudade*, in Afonso Botelho e António Braz Teixeira, *Filosofia da Saudade*, pp. 571-639.
- RÉGIO, José, *Pequena História da Moderna Poesia Portuguesa*, 3ª ed., Editorial Brasília, Porto, 1974.
- RIBEIRO, Álvaro, *O homem português*, «Espirál», ano I, nºs 4-5 (Inverno 1964/65), pp. 9-23; reproduzido em *As Portas do Conhecimento – Dispersos Escolhidos* (compilação e notas de Pinharanda Gomes), Ed. Instituto Adelino Amaro da Costa, Lisboa, 1987, pp. 297-312.
- *Sampaio Bruno, Fundador da Filosofia Portuguesa*, in o. c., pp. 157-158.
- RICOEUR, Paul, *A Metáfora Viva* (trad. port. de *La Métaphore Vive*, Seuil, Paris, por Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães), Rés-Editora, Porto, 1983.
- *Teoria da Interpretação* (trad. do original *Interpretation Theory: Discourse and Surplus of Meaning* por Artur Morão), Edições 70, Lisboa, 1987.
- SAMUEL, Paulo, *A Renascença Portuguesa – Um Perfil Documental*, Fundação Eng. António de Almeida, Porto, 1990.
- SANTOS, Alfredo Ribeiro dos, *A Renascença Portuguesa – Um Movimento Cultural Portuense*, Fundação Eng. António de Almeida, Porto, 1990.
- SILVA, Lúcio Craveiro da, *Filosofia portuguesa actual – Esboço histórico-valorativo*, «Revista Portuguesa de Filosofia», 14 (1958), pp. 397-416.
- SIMÕES, João Gaspar, *O Saudosismo ou o Renascimento Nacional (1912-1915)*, in *Perspectiva da História da Poesia Portuguesa*, Brasília Editora, Porto, 1976, pp. 119-171.
- SOVERAL, Eduardo Abranches de, *A Saudade – Subsídio para o estudo da psicologia do homem português*, Gráfica de Coimbra, Coimbra, 1957.
- TEIXEIRA, António Braz, *Deus, o Mal e a Saudade*, Fundação Lusíada, Lisboa, 1993.
- VASCONCELOS, Carolina Michaelis de, *A Saudade Portuguesa*, Estante Editora, Aveiro, 1990 (1ª ed, Porto, 1914).



## ÍNDICE ONOMÁSTICO

- AGOSTINHO, Santo – 52, 90, 95, 147, 155, 188, 203, 207, 218, 275, 283, 293, 294, 298, 355, 367, 368, 472, 481, 501  
 ALMEIDA, J. C. S. – 119, 202, 274  
 ANDRADE, Eugénio de – 522  
 ANTUNES, Alfredo – 284, 411, 412, 420, 437  
 ANTUNES, Manuel – 25, 46, 48, 57  
 ARISTÓTELES – 71, 188, 216, 218, 262, 355, 471, 481  
 AZEVEDO, João Lúcio – 433  
 BERDIAEFF, N. – 28, 52, 55  
 BERGSON, H. – 43, 45, 48, 52, 54, 207, 272, 283, 284, 466, 471  
 BLONDEL, M. – 52  
 BOTELHO, A. – 180, 404, 522  
 BOUTROUX – 48  
 BRAGA, Teófilo – 52, 58, 413, 424  
 BRANDÃO, Raúl – 59  
 BRETON, André – 68  
 BRUNO, Sampaio – 47, 48, 52, 57, 403, 432, 434, 499  
 BRUNSCHWICG, L. – 52  
 BUBER, M. – 52  
 BYRON – 52  
 CAEIRO, Alberto – 197, 504  
 CAEIRO, Olívio – 6, 17, 23, 338, 387, 392, 486  
 CAMÕES – 51, 408, 416, 435, 439, 442  
 CARVALHAL, Maria do – 17, 118  
 CARVALHO, Amorim de – 57, 169, 475  
 CARVALHO, Joaquim de – 9, 42, 45, 51, 55, 105, 154, 178, 197, 245, 407, 471, 475, 502  
 CARVALHO, J. M. – 40  
 CERVANTES – 52  
 CESARINY, Mário – 46, 51, 55, 166  
 CHATEAUBRIAND – 52  
 CIDADE, Hernâni – 45, 55  
 COELHO, Jacinto do Prado – 6, 9, 17, 30, 34, 39, 46, 56, 57, 65, 66, 73, 93, 96, 105, 119, 126, 160, 433, 440, 459, 467, 496  
 COELHO, Latino – 413  
 COIMBRA, Leonardo – 34, 45, 50, 52, 55, 57, 66, 89, 95, 308, 380, 392, 400, 404, 407, 464, 520  
 CORTESÃO, Jaime – 41, 404, 407  
 COSTA, Dalila Pereira da – 9, 29, 84, 118, 164, 168, 174, 179, 495  
 CRAVEIRO, Lúcio – 9, 14, 37, 225, 465, 466  
 CRUZ, Frei Agostinho da – 52, 53, 388, 405, 408  
 CRUZ, S. João da – 53  
 D'ORS, Eugenio – 22  
 DANTE – 24, 51, 52, 53  
 DARWIN – 47, 52, 54, 267  
 DE BROGLIE – 53  
 DELACROIX – 52  
 DESCARTES – 471

DILTHEY, W. – 113, 471  
 DIONÍSIO, Sant'Anna – 6, 9, 11, 40, 67, 69, 77, 94, 95, 246, 257, 289, 350, 404, 464, 479, 480  
 DOMINGUES, Joaquim – 433  
 DOSTOIEVSKY – 24, 53, 55, 367  
 DUARTE, D. – 167, 168, 413  
 DUARTE, Isabel Maria – 9, 53, 399, 450  
 EINSTEIN – 53  
 FERNÃO LOPES – 221  
 FERREIRA, João – 9, 36, 45, 168, 169, 350, 413  
 FEUERBACH – 360  
 FILIPPI, Sérgio – 411, 413  
 FRANCISCO DE ASSIS – 53  
 FRANCO, A. Cândido – 7, 9, 439, 495  
 FREUD, S. – 52  
 GADAMER, H.-G. – 99  
 GAIO, M. S. – 42  
 GAMA, Manuel – 47  
 GARCIA, Mário – 6, 9, 17, 21, 31, 34, 46, 52, 69, 79, 134, 402, 456, 516  
 GARCIA-SABELL, D. – 300, 320  
 GARRETT – 128, 170, 399, 413  
 GOETHE – 52, 414  
 GOMES LEAL – 48  
 GOMES, Pinharanda – 54, 164, 433, 445, 456  
 GUIMARÃES, Fernando – 506  
 HAECKEL – 47, 53, 260, 267  
 HARNACK – 47  
 HEGEL – 46, 275, 331, 353, 407, 417  
 HEIDEGGER, M. – 28, 40, 103, 186, 188, 193, 194, 207, 218, 240, 354, 418, 431, 471, 472, 475, 478, 480, 534  
 HERACLITO – 96, 160, 232, 249, 275, 290, 298, 312, 513  
 HOLDERLIN – 534  
 HORÁCIO – 72  
 HUGO, Victor – 52, 354  
 HUSSERL, E. – 471  
 JAMES, W. – 48, 52  
 JUNQUEIRO, Guerra – 48, 56, 351, 396, 403, 432  
 KANT – 45, 225, 228, 233, 241, 368, 471  
 LE ROY – 52  
 LE SENNE, R. – 52  
 LEÃO, Duarte Nunes de – 167, 168  
 LEÃO, Francisco da Cunha – 30, 345, 433, 440  
 LEBESGUE, Philéas – 52  
 LOISY – 47  
 LOURENÇO, Eduardo – 395, 402, 417, 422, 430, 437, 438, 441  
 LUCRÉCIO – 49, 51, 52, 53, 267, 346, 396  
 MACHADO, António – 530  
 MAGALHÃES, António de – 6, 9, 10, 22, 23, 34, 38, 46, 48, 57, 61, 63, 69, 95, 102, 105, 111, 177, 183, 231, 346, 383, 457, 463, 465, 466, 469, 485, 504, 517, 523, 534  
 MAGALHÃES, L. – 432  
 MAIA, João – 6, 12, 37  
 MALPIQUE, Cruz – 34  
 MALRAUX – 345  
 MARCEL, Gabriel – 298  
 MARCO AURÉLIO – 52  
 MARGARIDO, Alfredo – 9, 17, 31, 108, 361, 424, 497, 511  
 MARINHO, José – 8, 10, 15, 57, 116, 157, 437, 459  
 MARITAIN, J. – 525  
 MARQUES, Oliveira – 48  
 MARTINS, Abílio – 9, 36, 37, 61, 96, 105, 110, 465, 469  
 MARTINS, Oliveira – 52, 58, 400, 424, 432  
 MELO, D. Francisco Manuel de – 413  
 MENDES, A. Teixeira – 69  
 MENDES, João – 9, 34, 59, 97, 119, 255, 378  
 MEYERSON, E. – 52  
 MILTON – 52  
 MONTEIRO, Domingos – 50, 57  
 MONTESQUIEU – 52  
 NEHR, A. – 351  
 NERVAL, Gérard de – 52  
 NIETZSCHE – 49, 52, 54, 346, 351, 352, 353, 357, 396, 397  
 NOBRE, António – 58, 432  
 NOVALIS – 24  
 OLIVEIRA, A. de – 403  
 OLIVEIRA, João Correia de – 79, 338, 406, 508

OVÍDIO – 52  
 PARMÉNIDES – 96, 155, 160, 249, 290, 312, 513  
 PASCAL – 52, 77, 298, 303, 472, 474, 522  
 PATRÍCIO, Manuel Ferreira – 9, 399  
 PAULO, São – 49, 53, 180, 240, 260, 310, 330, 352, 389, 390, 391, 392, 396, 397, 460  
 PEREIRA, J. C. S. – 46  
 PESSOA, Fernando – 30, 48, 421, 432, 437, 439, 441  
 PIÑEIRO, Ramón – 81, 141, 169, 410, 509  
 PINTO, Álvaro – 404  
 PLATÃO – 24, 52, 85, 90, 188, 207, 216, 218, 275, 298, 355, 408, 454, 472, 481  
 PLOTINO – 472  
 POINCARÉ – 53  
 PORTUGAL, Boavida – 21, 65  
 PROENÇA, Raúl – 457  
 QUADROS, António – 7, 17, 57, 108, 116, 206, 237, 407, 414, 433, 441, 449, 456  
 QUENTAL, Antero de – 46, 56, 130, 400  
 RAMOS ROSA, António – 479  
 RAMOS, Feliciano. – 55  
 RENAN, E. – 48, 52, 54, 55, 392  
 REY, A. – 52  
 RÉGIO, José – 7, 8, 24, 48  
 RIBEIRO, Álvaro – 57  
 RICOEUR, P. – 106, 108, 118, 239, 351, 471, 474, 476, 477, 480  
 ROUSSEAU, J.-J. – 47, 52  
 SÁ, M. G. M. – 7, 9, 21, 24, 34, 43, 105, 107, 136, 215, 399, 496  
 SABATIER – 47  
 SALAZAR, Abel – 464  
 SAMUEL, Paulo – 21, 456  
 SANTOS, A. Fernandes – 34, 392  
 SANTOS, Alfredo Ribeiro – 21, 43  
 SANTOS, Delfim – 164  
 SARDOEIRA, Ilídio – 6, 9, 59, 117, 265  
 SCHELLING – 46, 272, 319  
 SCHOPENHAUER – 52, 57  
 SCHURÉ, E. – 48  
 SÉNECA – 52  
 SÉRGIO, António – 21, 27, 51, 94, 400, 436, 441, 448, 450, 460, 464, 475  
 SHAKESPEARE – 52  
 SHELLEY – 52  
 SILVA, A. Santos – 9, 53, 399, 450  
 SIMÕES, João Gaspar – 57, 491  
 SOARES DOS REIS – 177, 436  
 SÓCRATES – 213  
 SPENCER, Herbert – 47  
 TAINE – 197  
 TEIXEIRA, A. Braz – 57, 58, 105, 289, 464, 467  
 TELES, Basílio – 58  
 TEÓCRITO – 52  
 TERTULIANO – 238, 251, 253, 373  
 THELEN, Albert – 6, 17, 23, 230, 338, 387, 392, 486  
 TOLSTOI – 24, 26, 53, 55, 219, 354, 367  
 TOMÁS DE AQUINO, S. – 188, 218, 330, 355, 369  
 TORGA, Miguel – 24, 25, 436  
 UNAMUNO, Miguel de – 22, 52, 55, 72, 219, 345, 367, 432, 444, 457, 460, 472  
 VASCONCELLOS, Maria da Glória Teixeira de – 17, 59, 79, 203, 371  
 VASCONCELOS, António-Pedro, 459  
 VASCONCELOS, Carolina Michaelis de – 178, 179, 404, 410  
 VASCONCELOS, M. José Teixeira – 17  
 VAZ, Carlos N. S. – 65  
 VIANA, Amorim – 52, 58  
 VIRGÍLIO – 51, 52, 53, 405, 408  
 VOLTAIRE – 47, 52, 74

## ÍNDICE GERAL

Siglas utilizadas	3
PRÓLOGO	5
I PARTE – PARA COMPREENDER TEIXEIRA DE PASCOAES	
Capítulo I – <i>O Pensador e a sua obra</i>	17
1. O Pensador	17
2. A obra	27
3. Gênese da obra	35
3.1. «O meu pensamento sou eu próprio»	35
3.2. Raízes telúricas	38
3.3. Contexto epocal	42
3.4. Leituras pessoais e marcas adventícias	50
Capítulo II – <i>O processo de pensar</i>	60
1. Pensar espontâneo e pensar reflexivo.	60
2. Pensar em si e pensar fora de si. Seriedade e ironia	66
3. Dinâmica do pensar pascoaesiano	78
3.1. Dinâmica do pensar poético	81
3.2. Dinâmica do pensar reflexivo	92
Capítulo III – <i>Interpretação e exposição</i>	101
1. Problemática hermenêutica	103
2. Estrutura da obra e estrutura expositiva	119
II PARTE – O PENSAMENTO DO PENSADOR	
Capítulo IV – <i>Existência e saudade</i>	125
1. O «canto magoado»	125
2. Queda e ascensão	144

3. Saudade e tempo	153
4. Da saudade vivida à saudade pensada	165
Capítulo V – <i>Saudade e conhecimento poético</i>	185
1. Processo do conhecimento poético	187
2. Epistemologia do conhecimento poético	215
Capítulo VI – <i>O ser que a saudade revela</i>	245
1. O ser e os seus princípios	247
2. Processo do ser	266
3. Ser e tempo	283
4. Ser e anti-ser. O mal e a redenção	292
Capítulo VII – <i>O homem saudoso</i>	297
1. O mal-ser do homem ou a caricatura do ser	298
2. O divino do homem: a alma	315
3. A fome de imortalidade	325
4. O «milagre» humano	330
5. O homem universal	332
6. O sentido da vida	338
Capítulo VIII – <i>O Deus da saudade</i>	344
1. Da saudade de Deus ao Deus da saudade	347
2. «Velho Deus» e «novo Deus»	350
3. Deus do coração e Deus da razão: um Deus dramático	366
4. Deus imanente ou Deus transcendente?	374
5. O Deus da saudade, Deus de Jesus Cristo	386
Capítulo IX – <i>A saudade portuguesa</i>	398
1. Saudade universal e saudade portuguesa	401
2. Saudade portuguesa e identidade nacional	414
3. Identidade nacional e sentido da história portuguesa	427
4. Sentido da história e sentido da acção política	444
4.1. Princípios de acção	444
4.2. Filosofia, pedagogia e ideologia	451

### III PARTE – CARACTERIZAÇÃO DE UM PENSAMENTO

Capítulo X – <i>Marcas formais do pensamento pascoaesiano</i>	462
1. Filosofia ou delírio poético?	463
2. Religião, <i>hermeneia</i> e profecia	480
3. Naturalismo, misticismo e enamoramento	493
4. Contradição e drama	502
5. Indefinição, indecisão e inacabamento	508
EPÍLOGO	519
APÊNDICE	535
I – Algumas obras da biblioteca de Pascoaes	536
II – Carta inédita a João Correia de Oliveira	539
BIBLIOGRAFIA	
1. De Pascoaes	545
2. Sobre Pascoaes	555
3. Outros estudos	565
ÍNDICE ONOMÁSTICO	569
ÍNDICE GERAL	572